Ueber

Rudolf Seydels Religionsphilosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Hugo Lischewski

aus Saarbrücken.

ACAD. LIBRAT. KIEL.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1903.

Referent: Herr Professor Dr. **Falkenberg.**

Aachen.

Aachener Verlags- und Druckerei-Gesellschaft m. b. H

1903.

22

Meiner Mutter

und dem

Andenken meines Vaters.

Inhalt.

Seite

Einleitung und Biographisches . . . . . 1— 4

Darstellender Teil . . . . . 5—54

A. Die historisch-kritische Einleitung des Werkes . . 7—27
I. Kant, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling . . . . 7—10
II. Fries, Hase, Nitzsch, Krause, v. Baader, Rothe, Schwarz, Weisse . . . . . 10—13
III. Pfleiderer, Biedermann, Lipsius . . . . . 13—16
IV. Ritschl, Hermann, Kaftan, Bender . . . . . 17—22
V. v. Hartmann, Rauenhoff, Valke, Teichmüller, Dorner, Pünjer . . . . . 22—27

B. Der systematische Teil des Werkes . . . . . 28—54
Einleitung: Begriff der Religionsphilosophie und Wertung des Glaubens- und Offenbarungsbegriffes . . . . . 28—31
I. Der allgemeine Begriff des Religionsideals und seine Ausgestaltung . . . . . 31—36
II. Die religiöse Glaubenslehre . . . . . 36—47
III. Die religiöse Aesthetik . . . . . 48—51
IV. Die religiöse Ethik . . . . . 51—54

Kritischer Teil . . . . . 55—72

A. Absicht und Grundlagen des Seydelschen Systems . 56—62
I. Der objektive Wahrheitswert des menschlichen Denkens 57—58
II. Das teleologische Prinzip als konstitutiver Faktor der Welterklärung . . . . . 58—59
III. Weisses ethischer Theismus als idealer Inhalt der Seydelschen Weltanschauung . . . . . 59—62

B. Seydels ausgeführtes System in seiner wissenschaftlichen und praktisch-religiösen Bedeutung . . . . . 62—72
I. Theoretisch-philosophische Kritik . . . . . 62—66
II. Kritik in praktisch-religiöser Hinsicht . . . . . 66—72

Abkürzungen.

Rel.-Phil. = R. Seydel, „Religionsphilosophie im Umriss“ hrsg. von P. W. Schmiedel, Freiburg u. Leipzig, Mohr 1893.
Rel. u. Wiss. = R. Seydel, „Religion und Wissenschaft“, Breslau, Schottlaender, 1887.

Der Kampf zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen teleologischer und mechanistischer Welterklärung beherrscht das geistige Leben unserer Zeit. Die hervorragenden Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft hat der Materialismus zu Naturbegriffen und Naturgesetzen verarbeitet und diese zu Weltbegriffen und Weltgesetzen erweitert, denen er nicht nur das Gesamtbild des realen Seins, sondern auch alles geistige Geschehen unterordnet. Dieser naturwissenschaftlichen, empiristisch-skeptischen Philosophie gegenüber macht sich eine wachsende idealistische Gegenströmung geltend, welche bei aller Anerkennung und Verwertung der feststehenden Resultate der Naturforschung ein höheres Geistesleben statuiert. Einen solchen Versuch, die Ergebnisse der exakten Forschung mit der idealistischen Ueberzeugung eines Gottes- und Geistesglaubens zu verknüpfen und kompromissartig zusammenzuarbeiten, bietet auch der Leipziger Philosoph Rudolf Seydel, wie in sonstigen Veröffentlichungen, so sonderlich in seinem nachgelassenen Werke, der von Paul Schmiedel herausgegebenen „Religionsphilosophie", Freiburg, Mohr, 1893. Von Haus aus Theologe, wandte sich Seydel schon bald der philosophischen Behandlung der Religion zu, und all das Forschen und Arbeiten seines Lebens galt einer Gottes- und Weltanschauung, deren allgemeinen Charakter er in dem Vorwort seines Werkes „Religion und Wissenschaft" also zeichnet: „es gilt die Naturansicht zu durchgeistigen und mit religiösen Fundamenten in Verbindung zu setzen; es gilt die Theologie von Unnatürlichem zu reinigen und mit allem andern wissenschaftlichen Erkennen in Einklang zu erhalten." Dieses Ziel erstrebt in systematischem Zusammenhang auch seine Religionsphilosophie, und wollen seine Ausführungen auch „nicht das letzte Wort einer Theodicee" bedeuten, so „doch gewiss einen Schritt weiter und einen Faden für das weiterspinnende Denken der Zukunft".[1])

Und zu dem Interesse, das die Wissenschaft an seiner Religionsphilosophie nehmen muss, gesellt sich auch das praktische Interesse aller derer, die, einer materialistischen Weltauffassung abhold, ideale Werte kennen und betätigen, die Religion auch ausserhalb des Bannkreises dogmatischer Fixierungen zu sehen und zu hegen bestrebt sind. Seydel

[1]) Rel.-Phil. S. 313.

predigt eine Religion der freien Gotteskindschaft und ist der innigen Ueberzeugung, dass seine Denkrichtung für nahe oder ferne Zukunft das einende Band derer ist, die Wahrheit suchen; zugleich eröffnet sein Werk der ferneren Entwickelung des protestantischen Christentums Perspektiven von eminenter Weite.

Hier und da hat man in Rezensionen kurze Notiz von seinem Lebenswerk genommen, und Moritz Brasch behandelt ihn in seinem Buche „Leipziger Philosophen“ etwas ausführlicher, ohne indes seine Religionsphilosophie eingehender zu würdigen. Bislang liegt also eine zusammenfassende Darstellung und nähere Wertung seiner Hauptschrift nicht vor, und dadurch dürfte sich die vorliegende Arbeit rechtfertigen.

Zunächst seien aber einige biographische Notizen gestattet. Sie sind teils dem auf Seydels Aufzeichnungen beruhendem Vorwort Schmiedels, teils dem genannten Werk von Brasch entnommen.

Rudolf Seydel ist am 27. Mai 1835 als Sohn eines Kaufmanns in Dresden geboren. Im Elternhause trat ihm schon von frühester Jugend an ein ausgeprägter religiöser Gegensatz vor Augen.[1]) Mutter und Grossmutter huldigten einem orthodoxen Pietismus, der Vater vertrat ein rationales, von ethischem Ernst erfülltes Christentum. So oft aber auch die mystische Art der Frauen, die in dem Opfertode Jesu die Gnade Gottes, Vergebung der Sünden und Seligkeit erfassten, mit dem Rationalismus des Vaters, der in dem allem ein Ruhekissen für die Moral erblickte, zusammengeriet, stets wurden die Gegensätze in Frieden verhandelt und die Liebe und Einmütigkeit des Familienlebens nie gestört. So ward schon in dem kaum mit halbem Verständnis zuhörenden Knaben der Grund zu der Ueberzeugung gelegt, dass es hinter und über allen Religionsverschiedenheiten, soweit sie sich in bestimmte Formen des Denkens, Fühlens und Lebens einkleiden, noch ein aus der Tiefe hervor wirkendes, ungeformtes Einheitsband gibt, in dem das eigentlich Religiöse, das wahrhaft Heilige, das reine Göttliche liegen muss. 1852 bezog er zum Studium der klassichen Philologie die Universität Leipzig, ging aber 1854 unter dem Einfluss der religiös-spekulativen Persönlichkeit Ch. H. Weisses zur Theologie über. Ch. H. Weisse wurde von nun an bestimmend für ihn, sowohl für den ferneren Gang seines Studiums wie für die folgende Lebensarbeit. Nachdem er das erste theologische Examen bestanden, promovierte er 1857 auf Grund seiner 1856 abgefassten gekrönten Preis-

[1]) cf. Rel. u. Wiss. S. 378 u. 379.

arbeit „Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurteilt“ zum Doktor der Philosophie. Schopenhauer war über seinen jugendlichen Gegner recht ärgerlich. An Dr. David Asher schrieb er, welcher junge Mann die Preisschrift verfasst habe, er solle dem Dozenten einmal gehörig aufs Dach steigen; „irgend ein junger Universitätsmensch“ behandle ihn so von oben herab! Asher kam dem Wunsche Schopenhauers in den „Blättern für literarische Unterhaltung“ denn auch nach.

Nach kurzem Aufenthalt in Berlin habilitierte Seydel sich 1860 in Leipzig mit der Schrift „Der Forschritt der Metaphysik unter den ältesten jonischen Philosophen“ und baute in der Folgezeit auf Schelling-Hegel'scher Grundlage unter steter Führung Ch. H. Weisses, beeinflusst auch durch die Lektüre Schleiermachers,[1]) sein eigenes philosophisches System aus. Seine Vorlesungen erstreckten sich auf Logik und Erkenntnistheorie, Ethik und Religionsphilosophie, worüber zusammenfassende Werke vorliegen; daneben trug er auch Encyclopädie und Geschichte der Philosophie, Psychologie und Aesthetik vor. Polemisch verwertete er seine philosophischen Gedanken und Resultate gegen den Materialismus und die mechanische Auffassung der Kausalität, sodann aber auch gegen das traditionelle Christentum und die einseitige Auffassung der christlichen Religion. Die vergleichende Religionsforschung brachte ihn zu einer Hypothese über einen Einfluss buddhistischer Quellen auf die Entstehung unserer Evangelien, deren Kühnheit ihn in weiteren Kreisen bekannt werden liess. Ebenso bedingte der Eintritt in den Freimaurerbund und — nach erfolgter Trennung von der Loge — die Teilnahme am „Deutschen Protestantenverein“ eine schriftstellerische Fixierung seiner religiösen Reformbestrebungen. Seine gesamte literarische Tätigkeit hat Seydel übrigens selbst aufgezeichnet; es mag genügen, auf dieses Verzeichnis hinzuweisen, das Schmiedel der „Religionsphilosophie“ beigefügt hat. Es war Seydel nicht vergönnt, das Werk, das er selbst als seine Lebensarbeit bezeichnete, seine „Religionsphilosophie“, zum Abschluss zu bringen. Am 8. Dezember 1892 rief der Tod ihn aus seinem arbeitreichen und arbeitfrohen Leben ab. Mit ihm verlor die Universität Leipzig, wie Brasch urteilt, einen ihrer hervorragendsten Männer; gleich ausgezeichnet als akademischer Lehrer wie als philosophischer Schriftsteller, versammelte er in seinen fesselnden, geistvollen Vorträgen stets eine grosse Anzahl Studierender um sich.[2]) „Noch sehen

[1]) Rel. u. Wiss. S. 353.
[2]) Brasch, „Leipziger Philosophen“, S. 109 ff.

wir den schlichten Gelehrten vor uns mit dem edlen Kopf, dessen asketische, fast streng nazarenische Züge von einem Paar grosser, gütig und freundlich blickender Augen gemildert wurden. Das Bild des edlen Mannes wird allen denen, die das Glück hatten, ihm nahe zu stehen, niemals aus der Seele schwinden". Auch Schmiedel hält das persönliche Bekenntnis nicht zurück, „dass ich das, was ich ihm verdanke, nicht hoch genug anschlagen kann", [1]) wiewohl er nicht im landläufigen Sinne ein Schüler des Verewigten ist. Er ruft ihm dieselben Worte nach, die Seydel über Lipsius ausspricht: „dass auch ich die tiefste Verehrung dem Geschiedenen bewahre, der durch den tiefsten Wahrheitsernst und den eindringendsten kritischen Verstand bei tiefem religiösen Gefühl und pietätvollster Würdigung des Geschichtlichen vielen ein unvergesslicher Führer geworden ist". [2])

[1]) Schmiedel im Vorwort der Rel.-Phil.
[2]) Rel.-Phil. S. 74 Anm.

Darstellender Teil.

M. Reischle hat in seiner methodologischen Schrift „Die Frage nach dem Wesen der Religion“ als Ergebnis seiner Untersuchung die Behauptung aufgestellt, dass „nur auf dem Grunde eines Normbegriffes der Religion die Religionswissenschaft ihrem Erkenntnisobjekt, dem religiösen Leben in der Geschichte der Menschheit, gerecht werden“ könne.[1] Ein induktiv gewonnener Allgemeinbegriff der Religion, der nur das in allen Religionen Identische enthalte, könne wegen seiner individuellen Mannigfaltigkeit und subjektiven Färbung nur zum Bezeichnen und Verstehen, nicht aber als einheitlicher Massbegriff verwertet werden; das Beurteilen auf dem höchsten Standpunkt habe wie auf dem ganzen Gebiet des geistigen Lebens so auch in der Religionswissenschaft nur nach einem Begriffe idealer Religion zu geschehen.

Der teleologisch-analytischen Behandlung der Religionsphilosophie, wie diese Schrift sie fordert, war auch Seydel zugetan und begrüsste darum Reischles Arbeit als „überaus klärend.“[2] Seydel reiht die Religionsphilosophie den normativen, „Ideal“-Wissenschaften ein, die nach Normen, nach vollkommenen Werten fragen. Die psychische Tatsache der Religion wird erklärt als Willensrichtung auf ein ideales Ziel, als Wollen der vollendeten Religion. Dieser ideale Wert wird durch Philosophie, d. h. durch logisches Ableiten „aus der Natur der Sache“ seinem Inhalt nach analysiert, so dass er mit den höchsten Forderungen des Strebens sich deckt. Der so gewonnene Idealbegriff der Religion wird dann als Massbegriff verwendet zur Beurteilung aller empirisch und psychisch vorhandenen Religion. Diese im systematischen Teil des Buches angewandte Methode hat schon auf die vorangestellte historisch-kritische Einleitung einen bestimmenden Einfluss ausgeübt. Wie es bei der Me-

[1] M. Reischle, „Die Frage nach dem Wesen der Religion.“ Freiburg 1889. S. 57 ff.

[2] cf. Seydel, Religionsphilosophie, S. 131, bei der Beurteilung Kaftans und die Anmerkung dazu.

thode vor allem auf die richtige Entwickelung des Religionsbegriffes ankommt, so arbeitet die Einleitung diesem Hauptmoment der Seydelschen Religionsphilosophie vor, indem sie die historische Entwickelung des Religionsbegriffes beschreibt; zudem ist dies ein glücklich gewählter Ansatzpunkt zur Kritik, denn mag der Religionsbegriff empirisch-deduktiv oder theoretisch-induktiv gewonnen sein, in ihm müssen sich immer die wesentlichen Momente der Auffassung konzentrieren.

Als Motto schickt der Verfasser der Einleitung die Worte 1. Kor. 12, 4 voraus: *„διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.“* Wenden wir dieses Wort auf die Geschichte der Religionsphilosophie, in Sonderheit des Religionsbegriffes an, so ergibt sich als Seydels Gedanke: trotz der mannigfachen Verschiedenheiten in Auffassung und Darstellung nach ihrer Individualität haben doch alle Religionsphilosophen mit einheitlicher Grundanschauung — freilich mehr oder weniger bewusst — der Aufschliessung desselben modernen Religionsbegriffs gedient, der die Trias Wollen, Fühlen und Erkennen umfasst. Die Verschiedenheit besteht in der verschiedenen Betonung des einen oder andern Faktors.

Die historisch-kritische Einleitung des Werkes.

Kap. I.

Einseitige Bestimmungen des Wesens der Religion.

Die literarischen Stationen dieses Kapitels sind Kant, 1793: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, Schleiermacher, 1799: „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, Fichte, 1806: „Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre“, Hegel, nach 1821, in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie, denen die „Phänomenologie des Geistes“ 1806 vorangegangen ist, und endlich Schelling in seinen wechselnden Anschauungen.

Kant zuerst trieb nach Seydel Religionsphilosophie in einem idealen Sinne, indem er die Religion als ein gefordertes psychisches Lebensgut auffasst. Seine Religion ist keineswegs — wie man vielfach sagt — identisch mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen. Religion als Erkenntnis freilich ist ihm Erkenntnis der Pflichten als Gottesgebot und insofern der Moralität eingeordnet. Er kennt aber auch ein Leben der Religion, das er in mannigfachen Ausdrücken umschreibt: Tugendleben in seiner Ausführung als Gottes Gebot, Leben aus Religionsgesinnung, Leben in Gott oder im Reiche Gottes, Gottseligkeit — alles Worte, die nicht wie Moralität eine seelische Beschaffenheit, sondern ein psychisches Ideal bezeichnen, dessen Vollbesitz freilich infolge des radikalen Hanges zum Bösen nie erreicht wird. Religion in idealem Sinne — wenn auch in abstrakter Dürftigkeit — hat Kant jedenfalls gekannt. In seinem Religions„leben“ konstatiert Seydel dann trotz der rational-moralistischen Grundanschauung das Gefühlsmoment, das in seinen Schriften zwar selten, aber unwillkürlich und darum um so wahrer auftaucht; es ist das Gefühl „der Erhabenheit, der Majestät, höchster Würde und reinster Achtung“.

Betont Kant von den drei Momenten der vorweg genommenen Seydelschen Auffassung einseitig das praktisch-moralische, so hebt Schleiermacher, den Seydel aus sachlichen wie zeitlichen Gründen vor Fichte behandelt, ebenso einseitig die ästhetische Sphäre — und zwar nach ihrer passiven Funktion — hervor. Doch haben auch bei ihm sich unwillkürliche Ergänzungen eingestellt. Wenn er Gefühl und unmittelbares Selbstbewusstsein gleichsetzt, so kennt er also ein erläuterndes Wissen, ja, er hebt dessen Vermitteltsein an einer Stelle der „Reden" deutlich heraus.[1]) Wie das theoretische Moment, so ist auch das praktisch-sittliche des Wollens bei Schleiermacher vorhanden. Das religiöse Leben ist bei ihm dargestellt als Ausfluss eines göttlichen Triebes auf Vollendung, des Triebes, der die Gegensätze des selbstischen und universalen Willens verknüpft, nicht neutralisiert, der ihre extreme und isolierte Auswirkung flieht und auf vollkommene „Kräftigkeit des Gottesbewusstseins" hindrängt. Dies ethische Moment tritt in beiden von Schleiermacher unterschiedenen Arten der Religion auf, in der ästhetischen wie in der teleologischen Religion.

Bei Fichte verehrt Seydel trotz einiger Schwankungen die Vollendung des Religionsbegriffes im Prinzip. Den von Kant konstatierten moralischen Progress fasst Fichte als Welt, und sein Gott ist die moralische Weltordnung, das „Soll", das dem Willen unbedingt aufgegebene Ziel. Der primäre Faktor in Fichtes Religionsbegriff ist also diese moralische Willenstendenz, die in sich selbst wertvoll ist; daher nennt Fichte in seiner ersten Zeit seine Religion eine „Religion des freudigen Rechttuns". Seit 1800 tritt zu diesem ethisch-praktischen Faktor markanter der Gefühlsfaktor hinzu; die imperativistische oder „Soll"-Gestalt des Unbedingten wandelt sich bei ihm um in die Gestalt eines ewig seienden, vollendeten Lebens; zu ihm soll auch unser Leben gravitieren. Religion ist nun nicht lediglich der Trieb, die Liebe zum Ewigen, sondern der in sich befriedigte, selige, mit seinem Ziele in eins geschlossene Trieb. Und da die in sich gefühlte Vereinigung des Wollens mit seinem Ziele nicht zu denken ist ohne ein Wissen um den Gegenstand der Sehnsucht, so kommt in Fichtes Religionsbegriff nun auch das theoretische Moment zu gebührender Geltung: das Wissen ist Bedingung oder Mittel des erreichten Zieles; bedeutsamer hebt das theoretische Moment des Erkennens sich heraus, wenn wir hinzunehmen, dass Fichte von einem metaphysischen Gottesbegriff ausgeht. Diesen

[1]) Rel.-Phil. S. 11 unten.

Gott, an den die Christen „glauben“ (d. h. „unselbständig annehmen“, „schaut“ Fichte „mit seinem eigenen geistigen Auge, nicht durch ein fremdes,“ daher denn Verstand bei Fichte das Stichwort der vollendeten Religion ist, und von hier aus gewinnt der Satz Fichtes die ihm eigentümliche Bedeutung: „das Christentum ist durchaus Sache des Verstandes, zuvörderst Lehre.“ So kommt es, dass Fichte in der „Religionslehre“ den fünften vollendeten Standpunkt der menschlichen Weltansicht „Wissenschaft“ nennt und ihn dem vierten, Religion genannten, überordnet. Aber der vierte betrifft nur die zentrale, in der Auswirkung nicht vollendete Religiosität des Glaubens, während sich der fünfte vom Glauben zum Schauen erhebt: zu dem Leben in und aus Gott gehört auch wissenschaftliche Klarheit der Gotteserkenntnis. Trotz verschiedener Verwendung des Wortes Religion, und obwohl sich bei Fichte also auch hauptsächlich zwei Religionsbegriffe scheiden lassen, so offenbart sich bei ihm doch eine in sich völlig einige Gesamtansicht. [1])

Auch bei Hegel konstatiert Seydel eine Doppelheit des Religionsbegriffes: einen allgemeinen, der Religion auf Grund eines Willenstriebes als das „Höchste“ fasst, als „Auslebung des Göttlichen im Menschengeist bis zur Vollendung im Wissen hin und einschliesslich dieses“, und einen engeren, dem Religion als „ein untergeordnetes, zu überwindendes Stadium“ dieses Prozesses gilt. Stellt auch Hegel einseitig das Erkennen voran, so beruht doch gerade hierin die Förderung, die der Religionsbegriff durch ihn erfahren hat. Und der grosse Panlogist zieht im Schlussteil seiner Religionsphilosophie, in der „Religion des heiligen Geistes“ nicht die extremen Konsequenzen seines Systems; vielmehr biegt er die durch diese Religion erlangte höchste Freiheit und Vernünftigkeit, die Gottgleichheit, zur Welt und ihren Formen zurück: durch Sittlichkeit wird das Weltliche berechtigt, dem ethischen Faktor gesellt sich unterstützend der theoretische bei: „Philosophie tritt als Rechtfertigung der Religion auf“, und auch das Gefühl wird nicht ausgeschlossen, denn „die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt“.

Baut Hegel in seinem System die Trias Kunst, Religion, Wissenschaft auf, so ordnet Schelling Wissenschaft, Religion, Kunst. Hat Schleiermacher einseitig die passive Seite des ästhetischen Faktors betont, so stellt Schelling ebenso einseitig die produktive Seite dieses Faktors voran. Die Kunst ist ihm die höhere Einheit, die Indifferenz der

[2]) Rel. Phil. S. 24.

Gegensätze von einseitig idealem Wissen, der die Idealität des Begriffes aus der Realität des Seins bildet, und von der Religion, d. h. der Sittlichkeit oder Willensgüte, mit der das innerliche Absolute nach Objektivierung in eigentliche Realitäten drängt. Aber bereits im „System des transcendenten Idealismus“ 1800 ist die Schellingsche Dreiteilung im Prinzip aufgehoben; Philosophie, Religion und Kunst gehen hervor aus dem „einen Göttlichen“, das als einheitlicher Lebenstrieb in den Tiefen der Menschenseele gegenwärtig ist, und schliesslich wird der religiös-ethische Willenstrieb zum Urkeim erklärt für Wahrheit-erkennen, Gutestun und Kunst-schaffen insgesamt. Die Kunst wird aber die vollendete Religion genannt, weil in ihr jener göttliche Willenstrieb seine volle, adäquate Auswirkung erreicht. In der späteren Periode Schellings ist die Kunst als Vollendungsform aufgegeben und macht der Liebe Platz, die als Einigung der Gegensätze des erkennenden Geistes und der blinden Naturmacht erkannt ist. Die Liebe wird aus sich selbst heraus zur Anmut und Schönheit, daneben kommt aber bei ihr auch der strenge Ernst des Sittlichen zur Geltung: in dem Willen der Liebe ist das Gute das höchste dritte über den Gegensätzen, wie es auch der Urkeim des Göttlichen im Menschen vor der Entfaltung der Gegensätze ist. Dieses Gute ist eben die Religion. Hat Schelling also richtig die Bedeutung des Willens im Gottes- wie im Religionsbegriff gefunden, so bleibt diese Erkenntnis doch teilweise bei ihm unbenutzt.

Beiläufig, von den einzelnen ungewollt und verschieden betont, finden sich also bei den grossen Philosophen um die Wende des 18. Jahrhunderts im Religionsbegriffe die drei Momente des Wollens, Fühlens und Erkennens zusammen.

Kap. II.

Die Religion als Zusammenfassung der psychischen Lebensformen.

Angeregt durch Schleiermacher und Fries hat zuerst Karl Hase 1825 und auf ihn zurückgehend 1829 Nitzsch das Wesentliche der Religion in einem Höheren, Wissen, Gefühl und Wille Umfassenden gefunden, für das sie das Wort Glaube wählten. Vor Nitzsch aber tritt schon 1827 Krause für diese Dreieinheit der Religion ein, in seiner „absoluten Religionsphilosophie“, 1834 hrsg. von v. Leonhardi. Den Quellpunkt der religiösen Lebensentfaltung

findet er 1810 in seinem „System der Sittenlehre“ in dem Willensprinzip: die Gottinnigkeit, d. h. Religion, entspringt einem Urtriebe des Geistes, der von dem Gefühl des unbedingten Sollens beherrscht, zur Auswirkung eines gottähnlichen Ganzen drängt. In einem Aufsatze von 1811 sondert er diese Auswirkung in die Dreiheit des Erkennens, des Empfindens, des Wollens und Handelns. In seinem religionsphilosophischen Werke von 1827 hat Krause aber, veranlasst durch die Sicherheit, mit der er seine absolute Philosophie für die vollendete rationale Erkenntnis Gottes und der Welt hielt, im Gegensatz zu der Jacobi-Bouterweckschen Gefühlsphilosophie und der Schleiermacherschen Gefühlsreligion den Willenscharakter des einheitlichen Keims in den Hintergrund treten lassen und fasst mit grosser Schärfe von den Ausstrahlungen des einheitlichen Zentrums das Erkennen als die grundlegende auf. Vereinzelte Erinnerungen an den willensartigen Charakter des Keimes, an den Urtrieb lassen sich gleichwohl auch in dieser späteren Zeit aufweisen. Wichtig ist auch, dass bei Krause der Begriff der Religion mit dem Begriff des Heils in engsten Zusammenhang tritt, eine Verbindung, die auch Seydel in sein System aufgenommen hat.

Bei Franz v. Baader setzt die Betonung der Willensgrundlage in der Religion sich dem Rationalismus Krauses entgegen; der Willensgrundlage folgt von selbst das Gefühl und ebenso leitet sich aus ihr nach Inhalt und Form das Erkennen ab. Die aufsteigende Kraft des Keims bezeichnet Baader mit den Stufen: Durchwohntsein von Gott (das Stadium, in dem der Grundwille noch falsch ist), Beiwohnen Gottes (glaubendes Verhalten) und Einwohnen Gottes im Menschen (vollendete Religiosität = Liebe zu Gott).

In der Folge ist eine sachgemässe Weiterentwickelung des Religionsbegriffes nicht mehr zu konstatieren; daher charakterisiert Seydel nur die bedeutsamsten Erscheinungen nach der Zeitfolge.

Richard Rothe giebt in seiner Ethik 1845 auch die Grundlinien zu einer Religionsphilosophie als einer Wissenschaft vom inneren Heilsgute. Auch bei ihm lässt sich die bekannte Dreiheit des Religionsbegriffes aufweisen, nur ist sie versteckt in einer unter Schleiermachers Einfluss konstruierten Vierheit; zudem verliert sich der erkennende Faktor unter dem Namen Sinn ins Gefühl. Andererseits hebt Rothe auch die Einheit des religiösen Prozesses hervor: er ist ein Prozess der Liebe Gottes und der Gottesliebe, also der Prozess eines sittlichen Wollens.

Karl Schwarz, „Wesen der Religion“ 1847, fasst Wissenschaft und Sittlichkeit nicht als Auswirkungen der

Religion. Diese nimmt ihre Richtung lediglich auf das Prinzip, ist also nur zentripetal nach innen, nicht auch zentrifugal nach aussen gerichtet. Wissenschaft und Sittlichkeit verhalten sich zur Religion wie die herausgesetzte Wirklichkeit zum Potentiellen. Das der Religion eigene Gebiet ist der Kultus. Religion selbst beschreibt er als zentrales Leben, das sich in Selbsttätigkeit und Selbstbewusstsein des Absoluten in uns entfaltet. Beide Entfaltungen schliessen sich jedoch zusammen im religiösen Gewissen, und hier findet Seydel wieder den trieb- oder willensartigen Kern seines eigenen Religionsbegriffes. Das Gefühl zieht Schwarz als subjektives Wissen in die Darstellung der Religion hinein.

Der Religionsbegriff Ch. H. Weisses, des Lehrers Seydels, ist eine Frucht tiefgreifender historischer Orientierung in der heiligen Schrift und an Aussprüchen Luthers; kürzer ist er in den „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ 1849, weiter in der „philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christentums“ 1855—62 entwickelt. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen bringt Weisses Artikel „Glaube“ in Ersch und Grubers Encyclopädie, der besonders wichtig ist für seinen Begriff der religiösen Erfahrung. Aber nur insoweit stellt Weise die Religion unter den Gattungsbegriff Erfahrung, als in ihr Erkenntnisse enthalten sind. In solchen geht sie nicht auf; sie hat vielmehr ihre eigene Wirklichkeitssphäre im Innersten, die Schleiermacher als das Gefühl beschrieb, die Weisse aber als ein hinter dem Gefühl Stehendes und Verborgenes auffasst, nämlich als sittliche Substanz oder Entelechie; dies ist das eigentliche Element der religiösen Erfahrung. Schleiermacher muss also durch Kant und Fichte ergänzt werden, wie der grosse Theologe es selbst schon in seiner Ethik durch Aufstellung eines Begriffes des höchsten Gutes getan hat. Weisse knüpft hieran an: das höchste Gut der Religion ist das Himmelreich, ein Reich in Gott persönlich verbundener Glieder. In dieser historischen Gemeinschaft erlebt man in Austausch und gegenseitiger Bestärkung religiöse Erfahrung, die also das Produkt organisch-geschichtlicher, gottgetragener, aber noch nicht abgeschlossener Entwickelung ist. Sie ist das Band zwischen Menschengeist und Gottheit und wird, weil gottgetragen, Offenbarung, d. h. Entfernung einer Hülle genannt. Glaube nennt er die Tatsache im Leben der Einzelnen, wodurch der Prozess geistiger Wiedergeburt zur Entscheidung gebracht, das Heil ergriffen und für alle Ewigkeit der Person angeeignet wird; er ist „Heilszuversicht“ und „wandelt, so wie Luther es sagt, die Person“.

Mit seinem Empirismus steht Weisse an der Schwelle einer neuen Zeit. Aber sein Glaube an religiöse Erfahrungen vom Willen Gottes und seinem Heilsziele führt nicht zur „Freudigkeit der Religion“ und bringt nicht die Wahrheit und den Heilswert des Religionsinhaltes zu unbestrittener Geltung, weil in seinem Gottesbegriff der Wesensgrund Gottes und sein wirklicher Wille auseinanderklaffen.

Kap. III.

Der Einfluss erneuter erkenntnistheoretischer Bedenken.

Dem Absturz im Empirismus von der Höhe der spekulativen Religionsphilosophie des nachkantischen erneuten Dogmatismus suchen als vermittelnde Denker Pfleiderer, Biedermann und Lipsius zu begegnen, die dem neu belebten Kritizismus grössere oder geringere Zugeständnisse machten: Für Pfleiderer sonderlich ist Vernunftkonstruktion a priori das Erkenntnisideal, während der Empirismus als methodische Ergänzung zugelassen wird. Genetisch-spekulativ ist seine Relegionsphilosophie; formal wie Hegel erstrebt er Rekonstruktion des Erfahrungsinhaltes der Religion aus reiner Vernunft und zwar durch eine philosophische Religionsgeschichte. In der dritten Bearbeitung seines Werkes verteilt er die Erkenntnisarbeit an Erfahrung und logisches Denken; das letztere ist ein Verknüpfen der gegebenen Inhalte nach a priori in der Vernunft gegebenen Regeln. Spekulation ist ihm nur ein in der Induktion aufsteigendes hypothetisches Denken, das zu Wahrscheinlichkeit und Analogie gelangt, während sie früher als höhere Synthese über Mystik und Rationalismus stand. Was seinen Gottesbegriff anbetrifft, so nennt er in Gott nebeneinander Urdenken, d. h. logische Beziehungsgesetze, und Urkraft, d. h. Quelle aller Kräfte nach Analogie des wollend-fühlenden Ich. Die Vernunft wird bei ihm also zum blossen Möglichkeitshintergrunde, und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft und Willen, zwischen Logik und emotioneller Wirklichkeit bleibt als Problem offen. Sonst bewegt sich Pfleiderer auf der Bahn des durch die Früheren gefundenen Religionsbegriffes. Religion ist ihm praktisches Verhalten aus dem Zentrum des Gemütes heraus; ihre Grundtriebe äussern sich in Gefühlen, die sich in phantasievoller Form Ausdruck verschaffen, um sich im Denken zu läutern und sich dem Ideal des Wissens zu nähern; endlich verdichten sie sich in Willenshandlungen. Die zweite Auflage beschreibt das Wesen der Religion von dem Gegen-

satz des Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins, d. h. von Freiheit und Abhängigkeit aus. Offen lässt Pfleiderer aber immer die Frage: wie kommen wir von dem uns innewohnenden Gottestriebe, von der inneren Offenbarung, von unserer seelischen Erfahrung zum Glauben an die Wahrheit und Gottgegebenheit ihres Inhaltes?

Aehnlich wie bei Pfleiderer findet sich auch bei Biedermann Hegelscher Untergrund. Seine erkenntnistheoretischen Sätze finden wir aber erst in der zweiten Auflage seiner christlichen Dogmatik von 1884: er will von der Erfahrung durch Induktion zu Gesetzen und von diesen zum Wesen der Dinge aufsteigen. Der rein empirische Ausgangspunkt ist bei ihm der Dualismus zwischen ideellem und materiellem Sein in dem zur subsistentiellen Einheit zusammengeschlossenen Selbstbewusstsein des Individuums. Da alles ideell Seiende nur in Denkbestimmungen und logischen Kategorien ausgedrückt werden kann, wird Gott als metaphysisch-logisches Absolute gefasst, dem keine sinnlichen Prädikate eignen; er ist nicht Substanz der Welt, auch nicht Subjekt ihres Daseinsprozesses, wohl aber ihr immanent, das ideell Seiende in der Natur. Den ganzen Gott gewinnen wir nur dann, wenn uns ein vervollständigtes Erfahrungsmaterial durch Abstraktionen den ganzen Inbegriff der logischen Allgemeinheiten gewinnen lässt. Da wir ein solches Material noch nicht besitzen, so muss der religiöse Gemütsglaube die Lücke ausfüllen. Wesen und Ideal der Religion fällt nicht mit diesem logischen Gottesbegriff zusammen. Biedermann hat auch die bekannte Dreiheit, unwillkürlich drängt sich ihm der fundamentale Wert des Wollens auf, aber nur als jeden religiösen Wert bestimmend, nicht als psychische Anfangsform der Religion; das ist vielmehr das Gefühl einer Lebensschranke. Das Endziel der Religion ist das Gefühl der errungenen Befreiung in Gott, die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott, das Heil. Neu tritt bei Biedermann hinzu, dass die beiden konstituierenden Momente des Religionsbegriffes Offenbarung und Glaube sind, und zwar ist letzterer der menschliche, jener der göttliche Faktor. Gott offenbart sich als absoluter Grund, Kraft und Norm, dem beim Glauben entsprechen Vernunfttrieb, Gewissen und reale Freiheit. Nun verlangt Biedermann die Einheit dieses Glaubensgottes mit dem oben dargestellten metaphysisch-logischen Absoluten! Ermöglicht und rechtfertigt letzteres aber die Dreiseitigkeit des religiösen Verhaltens? Kann ein reiner Vernunftinhalt (der als Norm schliesslich gelten kann) Grund und vor allem Kraft sein? Hier geht Biedermann über Pfleiderer hinaus, der nur Formalbegriffe bez. der objektiven

Gotteserkenntnis durch logische Vernunft zulässt. Hier scheidet er sich aber auch von Lipsius.

Der von Lipsius aufgestellten Begründung des religiösen Glaubens durch das innere, willenbestimmende Erlebnis eines sittlich-religiösen Lebensideals tritt Seydel anerkennend bei, lehnt aber, wo es die Umsetzung des Glaubens und seiner Postulate in Erkenntnisse gilt, die kantisierenden erkenntnis-theoretischen Einschränkungen und Voraussetzungen ab. Zu wirklicher Erkenntnis gehören für Lipsius Begriff und Anschauung zusammen. Das logische Denken liefert uns wahre objektive Erkenntnisse, ja, es lehrt uns durch den Kausalsatz auch das Dasein von Dingen ausser uns im Raum, obwohl Lipsius die Denkvermittlung hierfür nicht mitteilt. Die abstrakte Leerheit und Formalität der durch logische Denknotwendigkeit gewonnenen Erkenntnisse soll nun durch Anschauung Inhalt, Positivität und Konkretheit erhalten. Diese allgemeinen Sätze wendet Lipsius auf den Gottbegriff an und verbindet ihn in logischer Betrachtung mit dem Begriff des Absoluten; von hier aus gewinnt er die formalen Erkenntnisse: Gott ist überzeitlich, überräumlich, einzig, absolute Kausalität, ja, auch seine Persönlichkeit gilt als logische Gewissheit. Diese leeren Schemata (bietet aber nicht der Begriff der Persönlichkeit eine positive Aussage?) kann man nicht mit konkreten Aussagen erfüllen, ohne ins Anthropoeidische zu geraten. Dieser letzteren Art, bildlich, sind ihm die Aussagen des Glaubens, und sie gilt es wenigstens logisch mit jenen abstrakten Erkenntnissen zu vereinen. Hierbei wird aber immer eine doppelte Reihe von Aussagen über Gott, positive und negative, überbleiben, die dann beide — aufeinander bezogen — die ganze Wirklichkeit ergeben. Ist für das Gebiet der theoretischen Wissenschaft die kausale Welterklärung herrschend, so bietet nun aber der auf praktisch-sittlicher Nötigung beruhende Glaube durch teleologische Betrachtungsweise den allgemeinen teleologischen Weltzusammenhang, d. h. die sittliche Weltordnung. Auf Gott angewandt, ergibt also die teleologische Behandlung, der Glaube, für Gott ein teleologisches Wirken, das dem durch logische Weise gefundenen kausalen Wirken Gottes parallel ist. So erhebt sich für Lipsius, durch sittliche Erfahrungen gefördert, die Glaubensgewissheit an den allmächtigen, allweisen Liebeswillen Gottes, „an eine übersinnliche Ordnung der Dinge, in welcher die lebendige Person ihre wahre Heimat findet, und welche darum uns ebenso gewiss ist, als unsere persönliche Existenz.“ Demnach findet sich auch bei Lipsius der praktisch-sittliche Glaube an ein Lebensideal, welches dieser Glaube, weil die Persön-

lichkeit davon ergriffen und erfüllt ist, für Gottes Willensziel erklärt. Auch weiss er die Unterstützungen zu würdigen, die ein solcher Glaube durch Gemeinschaft und Geschichte erfährt. Was den Religionsbegriff selbst betrifft, so bereitet Lipsius durch Ableitung der Religion aus dem Triebe der Selbstbehauptung, aus dem Bedürfnis nach Wohlsein den utilistisch gefärbten Religionsbegriff Ritschls vor. Indem er aber in der Religion die Abhängigkeit von Gott mit der Freiheit in Gott verbindet und das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott nur insoweit für religiös wertvoll erklärt, als darin das Bewusstsein unserer freien persönlichen Selbstbeziehung auf Gott zugleich mitgesetzt ist, so beruht primär die Religion als Erhebung zur Freiheit in Gott auch bei Lipsius auf einem Triebe, der allerdings alsbald in der Gefühlsform nach innen zurückgeworfen wird. Ebenso weist die weitere Entfaltung der Religion bei Lipsius die Momente des Wissens und des zum Tun weitertreibenden Wollens auf, und in ihrer Erfüllung erscheint auch das Gefühl der Seligkeit im Heilsbesitze; in den von ihm angestrebten psychisch-historischen Religionsbegriff hat Lipsius ungewollt den idealen in seiner psychischen Dreiseitigkeit hineingelegt.

Zusammenfassend hält Seydel also mit Biedermann an der objektiven logischen Gotteserkenntnis aus dem Besitze des Absoluten im Menschengeist heraus als einer möglichen Aufgabe fest; er beschränkt also nicht wie Pfleiderer prinzipiell diese objektive Erkenntnis logischerseits auf die formalen Elemente, welchen Elemente innerer Erfahrung unverbunden als Ergänzung hinzuzufügen seien. Konkrete Ergänzungen aber hält er mit Pfleiderer und Lipsius gegen Biedermann unbedingt zur Vollendung des Gottesbegriffs für nötig und will so auf Grund eines idealen Religionsbegriffes und religiöser Erfahrung vom blossen denkenden Gottesgeist zum liebeerfüllten Gotteswillen logisch gelangen. Gegen Lipsius verteidigt er die Unbildlichkeit und Adäquatheit dieser positiven Bestimmungen des Gottesbegriffes unter Verwerfung seines erkenntnis-theoretischen kritischen Kantianismus, während er gleichzeitig den Wert des subjektiven, auf ethisch-religiösem Grunde ruhenden Glaubensquells mit ihm anerkennt. Da dies letztere auch von Pfleiderer geschieht, so steht Seydel ihm unter den drei genannten Religionsphilosophen am nächsten.

Kap. IV.

Die erkenntnis-theoretische Skepsis im Bunde mit der praktischen und utilistischen Zeitrichtung.

Mit Ritschl tritt eine moderne Bildungsweise an uns heran, der die Sympathien mit jeder begrifflich-philosophischen Erhebung zum Göttlichen von Grund aus verloren gegangen sind, der die Verwerfung der Metaphysik keinen Verzicht mehr bedeutet, und welche sich deshalb geeigneter erkenntnistheoretisch-kritischer Stützen dieser Verwerfung in der Zeitphilosophie mit Freuden nur bedient, ohne sie selbst zu erarbeiten. Dennoch bedeutet Ritschl und seine erweiterte Schule eine Weiterführung der Hauptlinie in der Entwickelung des Religionsbegriffs. Seydel sieht diese in der einseitigen Hinwendung zum religiös-ethischen Glauben, dessen Inhalt hier geradezu als Erkenntnis gilt; er hält diesen Glauben für „ganz unentbehrlich“ zur Unterstützung und Kontrolle der Philosophie, so wenig er prinzipiell auf Entwickelung desselben Inhaltes auf dem Wege logischer Ableitung verzichtet.

Von Ritschl kommt neben der Untersuchung „Theologie und Metaphysik, 1887, 2. Aufl., besonders Bd. III der „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, 3. Aufl. 1888, in Betracht.

Ritschl erstrebt einen historisch-psychologischen Religionsbegriff. Religion ist bei ihm „Leben im heiligen Geiste“; wurzelbildend liegt ihr zu Grunde ein Willenstrieb, denn der Glaube wird als „Richtung des Willens auf den in Gott repräsentierten höchsten Endzweck“ und daran sich knüpfendes „Vertrauen gegen Gott“ definiert. Dass dieser Glaube an das Evangelium oder an Christus geknüpft wird, macht für die philosophische Betrachtung nichts aus, da jedenfalls ein innerer religiöser Zustand seinem Inhalte nach beschrieben wird. Religion entfaltet sich weiterhin in Fühlen, Erkennen und aufs Tun gerichtetem Wollen; in diesen drei Lebensformen „erleidet der Mensch die Selbstmitteilung Gottes zu seinem Heil“. Das Erkennen wird allerdings etwas äusserlich auf die Lehrüberlieferung der Gemeinde bezogen, doch zeigt die scharfe Kritik der kirchlichen Rechtfertigungslehre, dass Ritschl eher an einen Lehrgehalt aus dem ethischen Geisteszeugnis denkt. Das nach aussen gehende Wollen soll auf den gemeinsamen Kultus sich richten, doch wird diese Beschränkung durch das umfassende Gesamtziel des religiösen Lebens aufgehoben. Dieses Gesamtziel stellt sich dar in der Zentralidee

der Ritschl'schen Lehre, in der Idee des christlichen Gottesreiches, zu der Ritschl durch die ethisch-teleologische Basis seines Glaubens gelangte. Indem er diese Idee in ihrem Vollgehalte seinem Religionsbegriff als Ziel zufügt, gewinnt dieser — sonst weltlich-eudämonistisch geartet — eine reiche ideale Färbung. Als Korrelat der Liebe Gottes ist das Gottesreich „die geistige und selige Gemeinschaft des Menschengeschlechts mit Gott", zugleich aber auch „die Liebesgemeinschaft unter den Menschen selbst" und so die „vollendete Offenbarung Gottes selbst".

Allein der so erkannte religiös-sittliche Glaubensgehalt der vollendeten Religion, der sich mit dem Wesensgehalt des Christentums deckt, kann nach Ritschl nicht zu theoretischer Erkenntnis erhoben werden. Religion und theoretisches Welterkennen sind ihm verschiedene Geistesfunktionen, so verschieden, dass selbst bei denselben Gegenständen sie sich auch nicht teilweise decken, sondern im Ganzen auseinandergehen. Wie der Glaube nur Werturteilen folgt, so ist auch die zu den höchsten Seinsprinzipien aufsteigende Philosophie nur von Werturteilen und Phantasien getragen, z. B. entspricht nach Ritschl der Materialismus „nur einem verirrten religiösen Triebe". „Schon die Absicht, das Ganze zu begreifen, ist ein Zusatz zu dem uninteressierten Welterkennen, welcher das religiöse Interesse an der geschlossenen Einheit der Welt bezeichnet." Indem Ritschl aber das uninteressierte, d. h. theoretische Welterkennen ermächtigt, den Geist, soweit er mit der Natur verflochten ist, unter die Gesetze des Mechanismus zu stellen, offenbart sich als Kehrseite seines Unglaubens an Metaphysik der Aberglaube an mechanistische Naturauffassung. Die Ablehnung jeder metaphysischen Gottes- und Welterkenntnis ist bei Ritschl schwerlich erkenntnistheoretisch, sondern in seinem unbedingt für wahr genommenen Glaubensinhalt, sonderlich in seinem Gottesbegriff begründet. Dem Wort „Gott" entspricht bei ihm kein Begriffsinhalt, der zu etwas nötigt; Gott ist kein Wesen, welches will, sondern ein absolutes, durch kein Gesetz vom Widerspruch gebundenes Wollen. In seiner Existenz und Qualität ist Gott ein Zufallsprodukt, und Ritschl erfährt seinen Gott nur durch seine Wirkungen und durch Christus als Gott der Liebe. Der Begriff des philosophischen Absoluten, gegen den Ritschl ankämpft, ist allerdings unvollständig, aber darum ist die Erkenntnis — Gott ist absolut, und das Absolute, d. h. das unbedingt Allbedingende, kann nur Gott sein — nicht unwahr. Das Prädikat des Absoluten ist eben Gottes Grundprädikat, das dem Gottesbegriff eben den unterscheidenden Sinn gibt. Und wenn Ritschl in seiner Erkenntnistheorie

die fixierte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich ausser Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein für uns fehlerhaft nennt, wenn er Wirklichkeit nur in Erscheinung setzt und Gattungsbegriffe lediglich als Schattenbilder der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung bezeichnet, so basieren solche Auffassungen auf der materialistischen Theorie F. A. Langes, der die Logik aus der Raumanschauung ableitet als einer faktischen Organisation unseres Intellekts. Es fehlt Ritschl an der Unterscheidung zwischen der psychischen Vorstellungshilfe und dem Gedankeninhalt. Und doch konstatiert Ritschl: „In den Wirkungen Gottes auf uns erkennen wir die Gegenwart Gottes für uns. Wenn man Wirkungen richtig denkt, so denkt man die Ursache in den Wirkungen!“ Dann muss man sie doch auch denken als eine sich gleichbleibende wesenhafte Wirklichkeit, die selbst unbedingt alles bedingt und unterschieden ist von all den bedingten Erlebnissen, die Christus in sich und die Gemeinde nach ihm und durch ihn erlebt hat und erlebt! Endlich empfindet Seydel gegenüber der Forderung des Philosophen Weisse auf „Erweiterung des Heilsbewusstseins“ schwer die Härten der Ausschliessung vom Heil, die der Theologe Ritschl vorträgt.

Wenn also in dem Religionsbegriff Ritschls der ethische Keim zu voller Erfassung des ethischen Lebensideals im Begriff des Reiches Gottes ausschlug und hieran die Entfaltung von Fühlen, Erkennen und Wollen ihre Orientierung erhielt, so liegen entschiedene Schwächen doch darin, dass der ethische Glaube nicht in ein die Glaubensform überschreitendes theoretisches Erkenntnisstreben übergeleitet wurde, dass er gefesselt blieb an historische Anschlüsse und dass die ihn bestimmenden Werturteile den Weg zu jeder Erfassung eigentlicher Gotteswahrheit versperrten.

Herrmann bringt in seinem Buche „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“, Halle 1879, keinen Fortschritt für die religionsphilosophische Arbeit. Aehnlich wie Ritschl beschränkt er alle Metaphysik auf mechanistisch-materialistische Kausalitäten und versucht weiterhin, die rein kantische Fassung des ethischen Glaubens seinem Religionsbegriff zugrunde zu legen unter Annahme des kantischen Moralprinzips und des kantischen Begriffs der Autonomie der praktischen Vernunft.

Bedeutsamer als er tritt uns Kaftan entgegen in seinem „Wesen der christlichen Religion“, Basel, II. Aufl., 1888, und in zweiter Linie in seiner „Wahrheit der christlichen Religion“, Basel 1888. Er ergänzt Ritschl sonderlich in zwei Punkten: in der Ableitung des Religionsbegriffs und

bezüglich des Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit.

Das Wesen der Religion ist beschlossen in der „Ansammlung der gemeinsamen Merkmale der geschichtlichen Religionen“. Aber an die geschichtliche Aussonderung tritt Kaftan bereits mit einen fertigen Religionsbegriff heran, dem Religion „praktische Richtung auf Güte“ bedeutet. Allerdings handelt es sich in der Religion „um Leben, aber nicht um vollkommenes Leben, um Güter oder um ein höchstes Gut, aber nicht um ethische Ideale“. Aus Werturteilen „natürlicher Art“ entsteht die Religion, nicht auch aus ästhetischen und ethischen Werturteilen. Wo die Religion Beziehungen zum Sittlichen gewinnt, hat sie dabei Wohl und Wehe im Auge; die sittlichen Ideale aber, die auf Güter der Gesamtheit gehen, sind um ihrer selbst willen verpflichtend. Der sittliche Charakter des religiösen Lebens wird als sittlicher damit annulliert. In richtiger Konsequenz seines Religionsbegriffes müsste Kaftan für das als vollendete Religion proklamierte Christentum den Massstab der Vollendung in der Lufthöhe finden, dass die im Christentum gewonnenen Güter die seligsten sind; er sieht aber in ihm deshalb die vollendete Religion, weil hier „das Trachten nach der Gerechtigkeit und der Besitz der Seligkeit in innige Verbindung“ mit einander gesetzt sind. Hiernach ist gerade die Sittlichkeit als religiöse Wertbestimmung und als Moment der Verwirklichung des Gottesreiches angesehen. So ist also der selbstisch-eudämonistische Religionsbegriff, bei dem Gott zum hilfeleistenden Mittel für die Ichbeseligung herabsinkt, eingeschoben in den Sittlichkeitsbegriff des universell-eudämonistischen Wollens, in den Zielbegriff des christlichen Gottesreiches, und vom historisch aufgesuchten Allgemeinbegriff der Religion geht Kaftan über zum deutlich mitgebrachten Normalbegriff im Sinne des Christentums, das er nicht im „natürlichen“ Wertgefühl, sondern im sittlichen Wertgefühl seines Gottesgehaltes, im heiligen Geiste ergreift. Religion ist ihm nichts anderes als ein Wollen des Göttlichen, ein Seelentrieb, der nicht durch Gott das eigene Interesse fördern will, sondern Gott selbst sucht. Ebenso kennt er auch die psychische Dreifaltigkeit der Religion in ihrer Auswirkung, auch ihren Wahrheitsdrang, den er im Dienste des Heilsziels richtig wertet, wenngleich er auch den Wert der Wahrheit als eines unmittelbaren, göttlichen Lebensgehaltes verkennt.

Blieb Kaftans aus der Geschichte abstrahierter Religionsbegriff im selbstischen Eudämonismus befangen, hob er schon die Hilfsbedürftigkeit gegenüber den Hemmnissen der Welt hervor, so dass Gott zum blossen Mittel zu werden

drohte, so hat Wilh. Bender[1]) diese Ansätze durchgeführt und setzt der Religion geradezu die weltliche Befriedigung als Ziel, da in einem befriedigten Weltzustand Religion ihm undenkbar ist. Sein empirisch-historischer Religionsbegriff bestimmt Religion als ein „Suchen nach Hilfe für die eigene Glückseligkeit gegenüber den Weltübeln.“ Ihren sittlichen Wert empfängt die Religion nicht als Folge ihres Wesens, sondern aus dem Kulturprozess. Je mehr nämlich die Religion sittliche und geistige Kultur in sich aufnimmt, desto mehr wird sie idealisiert und zur Vollendung gebracht. Gerade aus dem sittlichen Bewusstsein sollen sich die stärksten Motive zur Religion ergeben, indem hier das Glückseligkeitsbedürfnis sich umwandelt in das Bedürfnis, aus dem Kontraste zwischen unserm sittlichen Sein und Sollen, der uns unselig macht, erlöst zu werden. Die „Ueberlegenheit des Christentums“ besteht darin, dass hier „die volle Seligkeit an der Erreichung der sittlichen Lebensbestimmung hängt“ und „die Glückseligkeit nur verstanden wird als die Empfindung unseres Einklangs mit dem massgebenden Gesetz unseres Lebens, dem sittlichen“. Fallen also zunächst nach dem historisch gewonnenen utilistischen Religionsbegriff bei Bender Religion und Sittlichkeit prinzipiell auseinander, so werden sie in der vollendeten Religion in innige Beziehung miteinander gesetzt: vom historischen Religionsbegriff lenkt Bender über zum idealen. Ganz deutlich wird das an der Stelle, wo er den Begriff des Lebensideals, d. h. den Inhalt des religiösen Wollens, analysiert. Im Lebensideal sieht er das „tatsächlich organisatorische Religionsprinzip“ und beschreibt es als die vollendete Ausfüllung der psychologischen, wie im Seelenleben überhaupt, so auch in der Religion auftretenden Formen: es ist „Erhöhung unseres Lebensgefühls, Erweiterung unseres Wissens, Steigerung unserer sittlichen Kraft, Befriedigung, welche aus dem allen erwächst.“ Es ist nur nötig, die bei Bender immer wieder verengend untergelegte Beziehung auf das eigene Ich vollends zu verdrängen, und man schaut dann auch bei ihm das Bild einer Religion im idealen Sinne, die auf ein Reich Gottes als objektives, herzustellendes Universalziel der Schöpfung hindrängt.

Die utilistisch-selbstische Richtung in der Bestimmung des Religionsbegriffs, die zunächst durch historische Erscheinungen der Religion sich aufdrängt, könnte eine scheinbare Stütze gewinnen durch Erwägungen, wie sie der Jurist R. v. Ihering in Eingang seines Buches „Der Zweck im

[1]) W. Bender. „Das Wesen der Religionen und die Grundgesetze der Kirchenbildung“. Bonn 1886.

Recht“ anstellt. Keinerlei Wollen ist nach ihm denkbar ohne ein Interesse des Wollenden an dem, was er will. Die Selbstbefriedigung des Egoisten wie des Altruisten quillt allerdings aus dem ungebrochenen Wollen ihrer Ziele. Das ist eine unterschiedslose Bestimmung für alles Wollen und alle Wollenden, die aber keine Unterschiede bezüglich der Begriffe „gut“ und „böse“, „religiös“ und „nicht religiös“ zulässt. Die Unterscheidung durch Begriffe wird erst durch Unterscheidung des Gewollten, des Objektes des Interesses, gewonnen. Dabei erst wird klar, dass es ganz verschiedene Willen sind, die sich in diesen Formen zu befriedigen trachten, nur dass das diese Befriedigung geniessende Selbstbewusstsein das Bewusstsein eines identischen Subjekts sein kann, wenn z. B. in einem Individuum Selbstsucht und Universalwille sich streiten, oder wenn eine Bekehrung von der partikulären zur universellen Willensrichtung stattfindet. Und endlich, statt an den niederen Religionen, „bei selbstisch-sinnlichen Wilden“ den Religionsbegriff zu orientieren, sollten die Theologen es lieber tun an Jesu Frömmigkeit. Da findet man nichts von einem Streben nach Selbstbehauptung, Befreiuung von Weltschranken oder Interesse an eigner Seligkeit; da drängt alles nur hin auf die wahren, absoluten Objekte, auf Gott und sein Reich!

Kap. V.

Gegenwirkungen im Wiederanknüpfen an Früheres. Jüngste Erscheinungen.

Gegenüber der utilistischen Wendung des Religionsbegriffes ist eine einseitige Reaktion zum Universalismus, zum reinen Gottwollen möglich, in der überhaupt jedes Wohlziel aus der Religion entfernt wird. Auf doppelte Weise kann das geschehen: entweder bei pessimistischer Leugnung der Möglichkeit eines positiven Wohlziels, durch Anweisung des religiösen Willens auf universelle Befreiung vom Leiden und vom Dasein überhaupt, oder, bei Einengung des absoluten Wollens in die kantische, formalistische Gesetzesform, durch Ableitung aller Religion und ihrer höchsten Normen aus moralistischer Gesetzlichkeit. Hiermit sind Verdienst und Schranken zweier bedeutender Religionsphilosophen der jüngsten Phase, des Pessimisten E. von Hartmann und des Moralisten Rauwenhoff, ausgesprochen.

Religion ist bei Hartmann [1]) ein Wollen der Gottesziele, nämlich „die Erweiterung und Erhebung von den

[1]) Hartmann. Die Religion des Geistes, II. Aufl. 1888.

egoistischen Zwecken des phänomenalen Individuums zu den universellen Zwecken des ihm subsistierenden absoluten Wesens.“ Damit wird jedes individuell-eudämonistische Motiv verworfen, nur eine „privative Beseligung“ gesteht er dem Ich zu, eine Befreiung von dem inneren Zwiespalt mit Gott und von der Auffassung des Uebels, dass es den Zweck des menschlichen Daseins in Frage stelle. Die Religion bezieht sich auf eine teleologische Weltordnung, laut welcher der subjektive Heilsprozess mit seiner Erlösung und Heiligung der universellen Heilsordnung dient und den objektiven Heilsprozess fördert. In dem subjektiven Heilsprozess wird der Mensch tüchtig zur Erfüllung des autonomen sittlichen Pflichtgebots; der objektive Heilsprozess — und das ist die inhaltliche Ergänzung des übernommenen kantischen Moralismus — erfüllt sich lediglich im Sein Gottes an sich selbst, da Welt und Individuen nur phänomenal sind, und zwar erfüllt er sich in der Erlösung Gottes vom Schmerz der Realität, ein Vorgang, den Hartmann in der Weise des vom Darwinismus übernommenen Mutationsprozesses denkt. In seinem „konkreten Monismus“ ist Gott etwa nach der Weise des späteren Schelling 1. das Sein einer abstrakten unbewussten Allpotenz, 2. das reale Wollen und Bewirken des Realen, 3. die ebenfalls reale, dem unheilvollen Walten des realen Wollens wirksam entgegen wirkende Vernunft. Diesem metaphysischen Absoluten mangelt durchaus Einheit und Geschlossenheit, und der richtig adoptierte Religionsbegriff ist durch diesen Begriff des Absoluten verderbt. Diese Verderbnis durch die Metaphysik offenbart sich in der Entfaltung des Religionslebens; zwar die drei psychischen Formen hat Hartmann beibehalten, auch ihre Einheit im Willensgebiet erkannt und ihren letzten Zielpunkt in Tun gefunden, aber der letztere ist pietistisch oder moralistisch einseitig, und die Wissens- und Gefühlsseite ist nur Mittel zur Durchführung seiner pessimistischen Idee. Offenkundig wird der innere Zwiespalt seiner Lehre, wo er im menschlichen religiösen Innenleben die Einheit von Abhängigkeit und Freiheit bespricht. Er sieht im religiösen Verhältnis die blosse Abhängigkeit emporgehoben zur Freiheit in Gott und fasst dementsprechend den Menschen als „real existierendes Individuum“, während doch nach seiner Metaphysik das allein Existierende, das Absolute, alle Welt- und Individualexistenz nur phänomenal ist, und der Mensch als eine Aktionengruppe beschrieben wird, deren Agens eben das Absolute ist! Und geradezu ein Missbrauch muss es genannt werden, wenn Hartmann die sonderlich der christlich-religiösen Begriffswelt entlehnten Rubriken Glaube, Offenbarung, Gnade, Heil mit einem Gehalt anfüllt, der nach

der Kenntnisnahme seiner Metaphysik im grellen Kontraste zu dem sonstigen Gebrauch und Inhalt dieser Begriffe steht. In seinem Buche: „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie“ hat Hartmann seine spiritualistische Lehre in der Sprache des Materialismus vorgetragen. So wollte er offenbar nach Seydel's Urteil in seiner Religionsphilosophie die Probe machen, ob dieselbe Lehre sich auch theologisch ausdrücken lasse, und sein Werk ist lediglich ein mit vielem Geschick durchgeführtes sprachliches Experiment. Ernst genommen, würde aber sein Unternehmen durch seine eigenen Worte gerichtet sein, in denen er das Fortbrauchen „obsolet gewordener Ausdrücke“ des religiösen Lebens als der Hülsen für einen ganz neuen Begriffsinhalt mit gutem Recht tadelt.

Die andere Art der Gegenwirkung gegen den Eudämonismus im Religionsbegriff und -ideal vertritt der Holländer Rauwenhoff[1]) mit seinem kantischen formalistischen Moralismus. In seiner Erkenntnistheorie verschmilzt er einen naturwissenschaftlichen Empirismus mit einer Art von individuellem Glaubensstandpunkte. Das Erkenntnis- und Lebensprinzip ist ihm der Glaube an uns selbst, d. h. an das Gesetz unserer Anlage. Der Glaube an das Gefühl gibt uns Wertschätzungsurteile, und zwar sinnliche, ästhetische und sittliche. Die sittlichen zeugen von unserer Verpflichtung, vom kategorischen Imperativ. Sittlich ist darum nur, was — unter Ausschluss aller Neigung — aus Pflicht, um des Gewissens willen geschieht. Allein „was das Gewissen uns zur Pflicht macht, hängt ab von Art und Mass unserer Entwickelung in Verbindung mit den in unserm Kreise herrschenden Ideen vom Guten“. Der Inhalt des Sittlichen „entschleiert sich uns im Entwickelungsgange der Menschheit“; Sittlichkeit ist Entwickelung. Damit stossen wir auf die bedenklichste Konsequenz dieses durchgeführtesten Formalismus der Moral: wenn es nur auf das „dass“ der Gewissensfolge ankommt, dann giebt es kein irrendes Gewissen; alles unser Tun ist Gewissensfolge, wenn es in dieser nur um Entwickelung der Anlage zu tun ist. Sittlich ist daher für Rauwenhoffer „alles, was nicht durch Idiotismus oder Wahnsinn verursacht ist“. Eben diese Sittlichkeit, also das formelle Bestimmtsein durch den Pflichtgedanken, ist im Grunde nun auch Religion, zwar nicht im idealen Sinne, sondern als historischer Zustand. Entgegen allem selbstischen Eudämonismus ist hier die Religion ein Uebersinnliches, ein unbedingt Erfasstes. Unvermerkt schiebt sich in diesen

[1]) Religionsphilosophie von Rauwenhoff, übersetzt und herausgegeben von Hanne, Braunschweig 1889.

historischen Begriff der ideale ein, wenn Rauwenhoff bei Besprechung der Kultushandlungen will, dass Religionssittlichkeit gleich gelte dem einfach Moralischen, der bürgerlichen Sittlichkeit. Seine Religion knüpft er allerdings an einen Gott an, doch ist das nicht notwendig, da der „Gottesglaube nicht das Wesen der religiösen Weltanschauung ist". Entscheidend ist ihm nur die „Gewissheit der Herrschaft des Guten in der Welt", und selbst diese wird zweifelhaft und damit die Absolutheit seines Gottes, denn „Gottsein und Machtsein sind Exponenten zweier verschiedener Gedankenreihen, die wohl hin und wieder die Neigung haben, sich einander zu nähern, die dann auch einmal dauernd zusammenfallen, aber doch immer wieder von einander sich entfernen und jede ihren eigenen Weg verfolgen". Nur die Uebersinnlichkeit der Verehrungswesen wird festgehalten. Ist „Gott sein" und „Macht sein" etwas Verschiedenes, so wird damit aus der Religion das theoretische Moment hinausgestellt, doch ergänzt Rauwenhoff selbst diese Einseitigkeit durch Erkenntnismomente. Konstatierte er durch seinen Glauben an das Gesetz unserer Anlage auch für das Denken eine Bindung an die Subjektivität, so kennt er doch auch eine objektive Logik, die auf „Hingabe an die Natur der Sache" ruht, und diese folgert als Glaubenspostulate: 1. den Sieg des Sittlichen über die Naturordnung, wobei die Uebel als Mittel und Durchgangspunkte gelten. 2. Unsterblichkeit, allerdings mit modern-naturwissenschaftlicher Abschwächung. 3. Gott als teleologische, sieghafte Weltordnung. An anderer Stelle spricht er freilich von der „Alles wirkenden und organisierenden Natur". Er hält ferner unsere Ueberzeugungen für das geistige Resultat der gesamten Naturentwickelung; „die Welt" soll „im menschlichen Geistesleben allmählich zum Bewusstsein kommen"; das sei „eine Selbstoffenbarung des Wesens der Dinge"; endlich soll nur eine wirkende Vernunft die Welt befriedigend denkbar machen und in der sittlichen Ordnung ein bewusster, wenn auch weltimmanenter göttlicher Wille sich kund tun — alles Zeugnisse, dass bei aller Beschränkung der Religion auf Wollen und Gefühl doch auch Erkenntnismomente bei Rauwenhoff nicht fehlen.

Vatke [1]) bedeutet die beste Weiterführung der religionsphilosophischen Arbeit im Sinne Seydels. Der Allgemeinbegriff der Religion in ihrem idealen Wesen ist der Begriff „gottmenschlicher" oder „göttlich-menschlicher Tätigkeit". Zunächst ein auf das Höchste gehender Trieb, geht sie durch Bewusstsein in Wollen über. Der Inhalt des Triebes charakterisiert sich fürerst als Forderung, fremder Zweck,

[1]) „Religionsphilosophie", herausgegeben von Preiss. Bonn 1888.

bis die Gegensätzlichkeit sich aufhebt im „Gefühl der göttlichen Nähe und Gnade in der Liebe und in aller durch göttliches Prinzip bedingter Freiheit". Die Triebform des Wissens und Erkennens soll die Religion mittels der nur im Innern auftretenden Offenbarung führen zu dem ihr notwendigen Gottesgedanken und jedes Inadäquate der Vorstellung beseitigen. Zu den drei bekannten psychischen Formen der Religion fügt als vierte Vatke die Phantasie hinzu, die er aber weiterhin fallen lässt. Auch seine Entfaltung des Religionslebens im Glaubensleben (fromme Gesinnung), Kultusleben (ästhetische Seite) und religiös-sittliches Leben (im umfassenden Sinn des Reiches Gottes bis zur Vollendung der Menschheit in Gott hin) ist in Seydels Sinn gehalten. Die Uebereinstimmung beider Denker verliert sich aber in der metaphysischen Analyse des Glaubenslebens. Ausgehend von empiristischer Selbsterkenntnis behauptet Vatke, dass nicht in Wahrheit, aber erkenntnis-theoretisch die höchste Einheit als solche inhaltlos ist. Entsprechend der von ihm aufgestellten „Duplizität der Prinzipien" ist das Absolute ideal und real zugleich, aber bedingt durch den idealen Faktor. Das raum- und zeitlose Eine soll ohne Uebergang das ausgedehnte Viele „an sich selbst" als seine andere Seite haben; damit dürfte nach Seydel das Reale, Materielle zu einem blossen Schein zusammensinken. Ebenso wenig stellt Vatke klar, inwiefern dem Unbedingten, das Evolution und Potentialität ist, der konkrete Begriff der Freiheit des Willens eigen ist, wenn doch das Bewusstsein dieser Evolution und Potentialität nur im menschlichen Geiste auftritt. Auch Vatke gegenüber hält Seydel die völlige Aussichtslosigkeit für unser Denken, die Einheit des Absoluten zu konkreteren Begriffen aufzuschliessen, durch welche der Uebergang von der potentialen Einheit zur realen Entfaltung einen positiven erkenntnismässigen Ausdruck gewinnt, nicht für erwiesen.

Teichmüller[1]) bietet ebenfalls in dem Fragment seiner Religionsphilosophie eine Gegenwirkung gegen die eudämonistische und empirisch-kritische Richtung, und zwar ist der Gegensatz so stark, dass er auf der einen Seite in der vollendeten Religion Glückseligkeit auch nicht als Folge kennt, und andrerseits Rückgang auf a priorische Erkenntnis fordert, so dass alles nun auf die Wahrheit der religiösen Metaphysik und des logischen Verfahrens ankommt. Inhaltliche Quelle ist selbstverständlich nur die vollständige Wahrnehmung des religiösen Lebens, wobei noch eine Orientierung durch Gemeinschaft und Sympathie mit einem vollkommenen religiösen Genius (Jesus von Nazareth) hinzutreten muss.

[1]) Religionsphilosophie, Breslau 1886.

Der Begriff der Gesinnung bietet ihm die am meisten einheitliche Fassung des religiösen Zentrums, aber den drei Funktionen weist er nur semiotische Bedeutung zu. Falsch ist es auch, wenn er Religion in dem „einheitlichen Bewusstsein der drei zusammengehörigen Akte“ findet und Wille und Gefühl für dasselbe hält, während doch der Wille das Wertgebende, das Gefühl das Wertnehmende ist. Mit Anerkennung verweist Seydel dann zum Schluss noch auf die kleineren Arbeiten von A. Dorner: „Ueber das Wesen der Religion“, Theologische Studien und Kritiken, 1883, und Pünjer: „Grundriss der Religionsphilosophie“, herausgegeben von Lipsius, Braunschweig 1886.

B. Systematischer Teil der Religionsphilosophie Seydels.

Einleitung.

Begriff und Methode der Religionsphilosophie. §§ 1—34.

Unsere Religionsphilosophie ist der Versuch einer Religionserkenntnis im Sinne des Ideals ohne Glaubensgrundlage.

Religion ist empirisch eine Tatsache der Erfahrung, im idealen Sinne aber etwas Gewolltes, ein Ideal, dem wir nachstreben. Die auf empirischer Grundlage sich aufbauende Religionsphilosophie kann durch Induktionsschluss aus Tatbeständen nur zur Erkenntnis von Ursachen und Gesetzen führen, niemals aber absolute Werte, Normen herausstellen; das ist wohl der im idealen Sinne betriebenen Religionsphilosophie möglich, und zwar auf dem Wege der Philosophie und der Erfahrung. Die Erfahrung von Religion gibt den Anlass zur Untersuchung und den konkreten Inhalt des Idealbegriffs der Religion; die Philosophie beschreibt durch logische Ableitung den Inhalt des Religionsideals in seiner Vollendung und seine Erreichbarkeit. Glaube und Offenbarung sind damit als Quellen religiöser Wahrheitsgewissheit abgelehnt. Hierbei handelt es sich nicht um den rein praktischen Glauben, der ohne jedes Interesse an theoretischen Wahrheitspostulaten unser Wollen und Begehren einem Lebensideal ausliefert, das wir um seines empfundenen Wertes willen niemals lassen mögen. Erst wenn das Wertgefühl dieses Glaubens zu Werturteilen hindrängt und sein praktisches Verhalten durch theoretische Sätze erklärt und gegen alle Enttäuschungen des Weltenlaufs verteidigt, erst dann ist eine Auseinandersetzung mit ihm erforderlich. Durch diese Verteidigung in theoretischen Sätzen gesteht man die Unberechtigung zu, etwas als höchsten Wert festzuhalten, was durch die höchste Weltinstanz zum Unterliegen verurteilt ist, und erklärt sich still-

schweigend bereit, den praktischen Glauben aufzugeben, wenn ein sicheres theoretischen Wissen entgegenstände. Mag dieser theoretisch-praktische Glaube durch eine Art wissenschaftlicher Methode — die „theologische“ — aus dem Mangel an Gegengründen und aus der Uebereinstimmung des Geglaubten mit unsern höchsten Willensmotiven und zentralsten Wertgefühlen sowie im Einklang mit sicheren Erkenntnissen anderer Gebiete eine Art von Wahrheitsgewissheit, ja von Wahrheitsbeweis bieten wollen, — zu absoluter Höhe kann er sich und seine theoretischen Sätze nie erheben.

Statt aber vom praktischen Interesse kann die theologische Methode von einem rein theoretischen Glauben ausgehen und durch Glaubwürdigkeit der Quellen oder Zeugenbeweis eine geschehene Offenbarung feststellen. Wäre das ohne Lücke möglich, so fehlte der Philosophie jedes ernsthafte Motiv zur Arbeit. Aber es giebt keinen Offenbarungsbeweis, weder aus sinnlicher Erfahrung noch als Denkbeweis.

Aus sinnlicher Erfahrung kann keine Offenbarung konstatiert werden, da Auslegung und Anerkennung der betreffenden Offenbarungserscheinung selbst geoffenbart sein müssten und schliesslich auf menschlicher Seite eine unendliche Reihe deutender und anerkennender Urteile notwendig wären, um einer in uns auftretenden Bewusstseinserscheinung den Offenbarungscharakter beizulegen.

Denkbeweise, welche die denkende Vernunft als Offenbarungsorgan aber schon voraussetzen, können sich aufbauen auf inhaltlicher Göttlichkeit. Ein Bewusstseinsinhalt gilt uns aber nur dann als gottgegeben, wenn wir einen bereits entwickelten, inhaltvollen Gottesglauben besitzen, der dann keine Offenbarung mehr nötig hat; „für wahr, gut und heilig gilt uns etwas, nicht weil es geoffenbart, uns also göttlich ist, sondern es gilt als offenbart, weil es nach sonst her geschöpftem Urteil wahr, gut und heilig ist und dieses uns — wiederum nach sonsther befestigtem Urteil — mit göttlichem Ursprung Eins ist.“

Denkbeweise können sich auf sonstige Entstehungszeichen gründen, die mit dem Gottesbegriff im logischen Zusammenhang stehen. Ein solches Phänomen könnte der metaphysische, abstrakte Gottesbegriff des Unbedingten sein. Ein derartiger inhaltarmer Begriff, als Selbst-Mitteilung eines unbedingten Wesens gedacht, bedarf aber zu seiner Entfaltung der Vernunft, die den logischen Zusammenhang aller weiteren Aussagen über das Absolute, also dessen Wesen logisch aufdecken und so die Gottgegebenheit dieses Gedankens erweisen muss. Das eigent-

lich Unbedingte ist in diesem Falle die menschliche Vernunft, und ein solcher Beweis führt aus der Offenbarung heraus, nicht in sie hinein.

Weiterhin können innerliche und äusserliche Ereignisse einen Offenbarungsbeweis stützen. Die erlebte Macht, die unmittelbare innere Gewissheit einer Offenbarung weist aber nur hin auf etwas unserer Persönlichkeit schlechthin Ueberlegenes und indiziert nicht zugleich den göttlichen Ursprung; wohl könnte sie gelten als Beweisgrund für Offenbarungen, die mit ihr verbunden auftreten, etwa für sinnlich wahrnehmbare äussere Ereignisse, für Wunder im engeren wie im weiteren Sinne. Für den durch sie erschlossenen Gedankenkreis wird der göttliche Ursprung behauptet. Doch der mit dem Wunder verknüpfte Gedankeninhalt gilt uns nur dann für gottentsprungen, wenn er durch unser Werturteil als solcher anerkannt ist. Das Primäre ist der Glaube an Idealwerte, nicht die Offenbarung. Ebensowenig können andere äussere Gründe eine Offenbarung feststellen, wie Altertum, Verbreitung und Dauer einer Religion, ihre fortgesetzten segensreichen Wirkungen, auch nicht die Eigenschaften des Offenbarungsträgers, da in letzterem Falle bei allen hervorragenden Eigenschaften der Person der Inhalt seiner Verkündigung nicht mit Notwendigkeit ein gottgewirkter sein muss. Wohl Motive, nicht Beweise zum Glauben sind damit gegeben.

Auch wenn man von einem ethischen Glaubensbegriff ausgeht, dem Gott die mitteilende Liebe ist, so wird man eine Offenbarung auch immer nur da finden, wo der mitgebrachte Gottesbegriff ausgesprochen ist; auch hier findet von einer sonsther festgestellten Wahrheit ein nachträglicher Schluss auf Offenbarung statt, und unaufgeklärt bleibt zudem die Tatsache so mannigfacher Offenbarungshindernisse und ihre Verträglichkeit mit der mitteilenden Gottesliebe.

Und selbst als Glaubensstützen sind diese abgewiesenen theoretischen Offenbarungsbeweise abzulehnen, vielmehr werden sie durch den praktischen Glauben gestützt. Und wie sonderlich die Wunder zu werten sind, das zeugt deutlich die Wunderverachtung der bedeutendsten Religionsstifter, auch von seiten Jesu. Die Keuschheit des geistig-sittlichen Ideals wird verunreinigt durch Empfehlungsmittel, die auch dämonischen Lügenmächten und diabolischer Uebermacht dienstbar sein könnten. Nicht in heidnischer Weise soll man in der Naturmacht Gott suchen, sondern in der sittlichen Geistesmacht. Die Wunder sind als nicht im Inhaltswert einer Religionsverkündigung liegend lediglich als geschichtliches Problem zu betrachten, das seine Lösung

dahin findet, dass Wundergeschichten religiöser Niedrigkeit und religiösem Verfall proportional sind. Die Wertung des Wunders ist daher typisch für den Wert einer Religion. Für den Protestantismus folgt daraus, dass er nicht in katholisierender Weise an äusseren Beglaubigungsmitteln haften soll, vielmehr hat die protestantische Theologie die direkt an einem Religionsinhalt erweckten Werturteile zu einem praktischen Offenbarungsglauben zu verdichten und als Quelle für theoretische Postulate zu verwerten, um diese dann zu höchstmöglicher wissenschaftlicher Sicherheit zu bringen.“ Wo diese theologische Methode endigt, da fängt die religionsphilosophische an und endet umgekehrt damit, dass sie ihre Resultate vergleicht mit den Aussagen des Wertgefühls und des Gemütsglaubens und sie womöglich als ihnen notwendig gleich erweist. „Die menschliche Unsicherheit verlangt, alle möglichen Wege in allen Richtungen auszugehen.“

I.

Der allgemeine Begriff des Religionsideals. §§ 34—76.

1. Das Religionsideal mit seinen Einzelseiten an sich selbst. §§ 34—52.

Seydel analysiert den empirisch gegebenen Trieb nach idealer Religion, um den Zielinhalt, das Religionsideal in seinen Einzelseiten zu gewinnen. Im allgemeinsten Sinn bedeutet Religion ein Verhältnis menschlicher oder menschenähnlich gedachter Wesen zu einer diesen übergeordneten Daseinssphäre, die göttliche genannt, weil ihr nichts übergeordnet ist; Religion ist also ein menschliches Verhältnis zu dem Göttlichen als dem Höchsten. Dieses Verhältnis kann nicht lediglich „äusserlicher“, ebensowenig „unbewusst innerlicher“ Art sein, sondern nur ein „wesentlich inneres Leben, das unter Umständen äusserlich werden kann, soll und muss“. Positiv ist also ein Bewusstsein, ein Wissen von der religiösen Beziehung behauptet, aber der Grundbegriff der Religion erschöpft sich nicht im Wissen und Denken, weder in einem rein theoretischen noch in einem rein „praktischen“ Denken, d. h. in einem Bemühen um Mittel des Wohlgefühls. Sofern ein Wohlgefühl mit dem religiösen Verhältnis verknüpft ist, geht „praktische“ Religion nur auf den Inhalt Gottes selbst, um ihn als höchstes Gut, als Wohlsinhalt zu haben; so ist sie „Streben nach Gottseligkeit“, aber „in ihrer Totalität“, nicht einseitig nur in Erkenntnis, auch nicht einseitig nur in ästhetischer Befriedigung, welch

letztere das Höchste einem Zwecke als Mittel unterordnet. Gilt es also das Höchste in keiner Weise unterzuordnen, so ist als Grundzug des religiösen Verhältnisses die schlechthinige Unterordnung festzuhalten. Zur Unterordnung gehört aber ein Sichunterordnen-Wollen, und Religion ist dann ein ethisches Wollen, d. h. ein Wollen des unbedingt Gesollten. Dabei darf freilich nicht eine moralistische Vereinseitigung statthaben, indem man den Begriff des Höchsten als durch den Begriff des unbedingten Sollens erschöpft ansieht. Religion wäre demgemäss bewusster Willenstrieb auf unbeschränkte totale Unterordnung unter das Göttliche, die sich in Erkennen, Fühlen, Wollen und Handeln erschöpft. Aber die Summe des vollendeten Erkennens, Fühlens und Wollens, oder des Wahren, Schönen und Guten, ist nicht Selbstzweck, sondern Gegenstand des Strebens nur als Mittel, das Göttliche als solches dadurch zu haben. Religion geht auf das, was in dieser Summe sich auswirkt, auf das einheitliche Zentrum dieser Kreise und ist „zentrale und stets sich zentralisierende volle Gottesgemeinschaft", „Gottinnigkeit". Und wie das zentrale Lebensgut das „heilige Leben" oder das „Lebensheil" ist, so ist für das religiöse Leben zentrales Gut und Ziel das „göttliche Heil", das „Heilsleben in, mit und aus Gott", sowohl als einheitlicher Möglichkeitsquell alles idealen Lebens wie als zusammenfassende Einheit dieses Lebens. Dieses göttliche Heil hat seine besondere Wirklichkeitsform keimhaft in dem Triebe zu Gott, der „schon selbst Gott haben" ist und als innerste Heilssubstanz des religiösen Lebens gilt. Der religiöse Trieb ist somit der innerste der konzentrischen Kreise des religiösen Lebens und schliesst in sich ein Wissen vom Ziel, die Lust des Strebens und das Wollen weiterer Verwirklichung des Ziels. Diese innerste Gewandung des Heilslebens sieht Seydel in den Worten des Paulus 1 Kor. 13, 13 angedeutet: *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.*

2. Das Religionsideal im Kampf mit Gegenmächten. §§ 53—55.

Als Gegenmacht kann für den aufkeimenden Religionstrieb der Naturzusammenhang in Betracht kommen; doch kann er ebenso gut auch fördernder Hebel der Religion sein. Das Fehlen von Natur- und Weltgütern, auch solcher idealer Art, beeinträchtigt die Entfaltung des religiösen Keimes nicht, da im Gegenteil der Mensch erst dann, wenn alle derartigen Güter ihm nicht genügen, religiös wird. Allen atheistischen und pessimistischen Zweifeln und Un-

sicherheiten gegenüber soll der bewusstere Glaube, aller Bedrängnis und allem Leid entgegen die Hoffnung auf Sieg, und allen anderen nicht gottgewollten Lebenszielen selbstischer wie weltlicher Art gegenüber soll die religiöse Tatliebe kräftig sich durchringen. Und das Eine vor allem wird in dieser Kampfesstellung des Religionsideals klar, dass abgewendet von aller Selbst- und Weltliebe sich die ganze Wesenspotenz des Menschen umzusetzen hat in die wurzelhafte religiöse Gottesliebe, wie jede Verneinung eines Willens nur durch Bejahung eines gleichfalls in uns lebenden andern Willens möglich ist.

3. Die Ausgestaltung der Einzelseiten des Religionsideals. §§ 56—75.

Nach der prinzipiellen Verzichtleistung des religiösen Individuums auf Selbstbefriedigung ist der sinnliche Genuss religiös wiedergeboren, und das religiöse Leben darf und soll der Verwirklichung eigener Lust folgen, soweit diese dem Wesen des Religionsideals, dem Leben in und aus Gott, nicht widerspricht, und mit dem Wachsen des Gottestriebes verbindet sich von selbst und durch Verschmelzung mit höheren gottgewollten Trieben eine wachsende Veredelung des Sinnlichen. Ebenso ist seelisch-gesellige Lust, die im Familiensinn, Patriotismus und Humanität sich darstellt, wohl gestattet, sofern sie als gottgewollt und ihre Güter als gottgeschenkt aufgefasst werden. Entsprechendes gilt auch von der geistig-idealen Sphäre, der Lust an Wahrheit, Schönheit und Güte.

Wo aber eine Abschliessung des religiösen Zentrums gegen seine idealen und ferneren Ausstrahlungen stattfindet, da bilden sich einseitige Religionsformen. Solche Vereinseitigungen stellt

1. der Pietismus dar mit seiner Abkehr vom Natürlichen und seiner Betonung der Gnade im Gegensatz zu der freiwilligen Liebe zu Gott.
2. Der Mystizismus und mystische Quietismus, der den fundamentalen Willenstrieb verkennt und das Wesen der Religion im Fühlen und in gefühlserregenden Phantasien findet.
3. Der Moralismus, der die moralische Ausstrahlung in den Vordergrund schiebt und den Wert der Gottesliebe bei Seite stellt.
4. Der ästhetische Idealismus, die Romantik, die ein künstlerisches Geniessen ohne ethische Schranken bedeutet.

5. Der Rationalismus oder Panlogismus, der Religion zu Erkenntnis und Wissen vereinseitigt und zu theoretischem Quietismus, zum Ausruhen in einem leeren allgemeinen Bewusstsein von Gott, oder unter Hintansetzung des spezifisch Religiösen zu intellektuellem Idealismus sich weiterbilden kann.
6. Der kontemplative religiöse Spiritualismus, der Religion in der Gesamtheit der Geistesideale sieht. Endlich
7. Die Lebensanschauung, der Willensenergie und praktische Leistungen das Höchste sind, und die alles geistige Innenleben lediglich als Mittel zu diesen Zwecken wertet.

Im Gegensatz zu allen diesen Vereinseitigungen umfasst die Eine ideale Religion Wissenschaft, Kunst und alles sittliche Leben; religiös sind aber alle diese Ausstrahlungen der zentralen Gottinnigkeit nur insoweit, als die Trennung dieser Formen das Wissen, Fühlen und Wollen ihrer Einheit und Zentralisation nicht aufhebt, die uns in dem Mitleben mit Gott zum Heilsgute wird. Heisst Religion zentral Gottinnigkeit, so in ihrer Allvollendung nach der Peripherie hin Gotteskindschaft, Gottessohnschaft, Gottmenschheit. Aber von den vollendeten Auswirkungen der vollkommenen Religion kann man wohl scheiden die unmittelbaren Erscheinungsformen der Religion als solcher nach den drei Ausstrahlungen hin.

a. unmittelbare relig. Erscheinungsformen:	b. vollendete Auswirkung:
1. Erkenntnistrieb: theologische Wissenschaft mit der spez. Form des Glaubens. Glaube ist die Wahrheitsüberzeugung, die aus dem Gefühl der Beseligung durch einen aus der Gottesliebe stammenden und diese bestärkenden, aber zugleich ethisch weitertreibenden Inhalt fliesst.	die in ihrer Denknotwendigkeit erwiesene Erkenntnis.
2. Aesthetischer Radius: spezifisch religiöse Kunst (auf Grund von Wahrheitsüberzeugung und ethisch antreibend).	reines u. allgemeines Schönheitsstreben.
3. Praktisch-ethische Seite: spezifisch religiöse Handlungsweise. Kultus (dabei Bewusstsein des Gottesglaubens und geniessendes Gefühl des Heilswertes).	allgemein gutes Handeln.

Und wenn nun auch als Ziele der religiösen Auswirkung reine Wissenschaft, reine Kunst und reine sittliche Praxis genannt sind, so geht Religion als solche darum doch nicht verloren, sondern sie behält ihren Wert als Träger und Fond des ganzen Prozesses, als Totalität, als einheitlicher Besitz der göttlichen Potenz. Die allseitig vollendete Religion ist die Zusammenschliessung der Wurzel mit Stamm, Krone, Blüten und Früchten.

Schädigungen dieser drei Ideale durch ihre religiöse Verquickung können freilich vorkommen, wenn das normale Verhältnis der drei Ausstrahlungen verletzt ist; aber der echte, erstarkte Religionskern drängt selbst dazu, das rechte Verhältnis aufrecht zu erhalten. Der verselbständigte Wahrheitstrieb gilt dann selbst als religiöser Trieb und ebenso der verselbständigte reine Trieb zum vollendet Schönen und zum Guten. Die Opposition der drei Idealtendenzen zur Religion ist nur eine scheinbare; nur das Zerrbild der Religion wollen sie bekämpfen und auflösen, um an dessen Stelle die reine vollkommene Religion zu setzen. Aber diese vollendete Religion, sich darstellend in den drei Idealen des Wahren, Schönen und Guten, die alle aus der Wurzel des zentralen Gottwollens erwachsen sind und darum zu einander stimmen, diese ideale Religion kann nur in eingeschränktem Sinne Massstab der Beurteilung vorhandener menschlicher Religiosität werden. Die Einschränkung ist gegeben durch den Begriff des menschlichen Vermögens in den Banden des Irdischen und sonderlich durch den Begriff der Individualität, die bestimmend auf die Ausgestaltung des religiösen Lebens wirkt. Im Blick auf alle Verschiedenheiten der religiösen Stellung ist Toleranz nicht genug; es gilt das Recht, ja die Pflicht anzuerkennen, im Reiche der religiösen Gesamtvollendung das Eigene auszuwirken, individuell zu sein, und den zentralen Religionsbesitz muss man so weit fassen, dass er all das Verschiedene umspannt. Die Eine vollendete Religion, — die Eine durch den zentralen Gotteswillen — lässt durch Völkertypen, Stammesarten, Geschlecht und Alter, Stand und Einzelart der Menschen die bunteste Gedankenfülle und Verschiedenheit zu, ebenso im gleichzeitigen Nebeneinander als im Hintereinander der Entwickelungsgrade. Ausgeschlossen aus diesem Rahmen der Religion bleibt nur das prinzipiell Irrreligiöse, die bewusste Einsetzung aller Kraft gegen die deutlich gehörte Gottesstimme.

§ 76. Ueberleitung.

Der religiöse Grundtrieb drängt zunächst zur Ausgestaltung in Bewusstseinsinhalte, zur Gedankenbildung,

welche die Beziehung zum Höchsten, zu Gott ausdrücken. Auf deren Grunde kommt dann erst der religiöse Charakter einer gefühlten Anschauung oder einer ethischen Handlung zur Klarheit. So folgt denn zuerst die religiöse Glaubenslehre, die der Religion Wahrheit und Gewissheit verbürgen soll.

II.

Die religiöse Glaubenslehre. §§ 77—237.

Die Aufgabe der Glaubenslehre. §§ 77—83.

Die Glaubenslehre hat die Aufgabe, vom naiven Glauben durch Ueberwindung des Zweifels zum überzeugten Glauben überzuleiten. Drei Arten des Zweifels sind zu scheiden: der irreligiöse, der religiöse und der wissenschaftliche Zweifel. Der irreligiöse Zweifel bestreitet den Inhalt des Heilsglaubens aus niederen Motiven; der religiöse nimmt an der persönlich und ethisch-ästhetisch motivierten Glaubensgewissheit das Moment der Individualität und menschlichen Subjektivität wahr, womit die Heilsgewissheit gefährdet zu sein scheint. Beiden Zweifelsarten gegenüber hat die religionsphilosophische Glaubenslehre die Gottinnigkeit, den religiösen Kern zu schützen, indem sie formell wie inhaltlich die Heilsgewissheit so weit als möglich zum Wissen zu erheben sucht; hierbei erst tritt dann der wissenschaftliche Zweifel auf, der den religiösen Glauben nicht stört, sondern voraussetzt, und sich nur auf die genügende Tragweite der Erkenntnismittel bezieht. Die Vollendung des Glaubens kann nicht in seiner Naivität, in einem naiven Abweisen aller Zweifelsgründe gefunden werden, da vielmehr der Glaube die Unbedingtheit und Göttlichkeit des geglaubten Lebenswertes bewusst erfassen soll. Der Zweifel gründet sich auf die Tatsache, dass nur das psychische Dasein des Glaubens sicher ist, nicht aber sein Inhalt; gibt es wirklich ein Göttliches, ein Unbedingtes, zugleich als Quelle und Macht des Heils? eine heilsfähige Welt und menschliche Heilswege? So ist die Dreiteilung der Glaubenslehre gegeben in „Gott“, „Welt“ und „menschliche Heilswege“.

1. Die Lehre von Gott, §§ 84—144, oder von der Bürgschaft des Heils in Gott. § 84.

Disposition. Im Unterschied von der allgemein-philosophischen Gotteslehre hat die religions-philosophische nur Gottes Stellung als Grundpfeiler der Heilsgewissheit zu

behandeln. Heilsgewissheit ist gesichert, wenn die Existenz des unbedingten Heilsquells feststeht. Ist das Unbedingte 1. etwas Existentes, eignet ihm 2. metaphysisch Allmacht und 3. ethisch ein Heilswille, so ist jeder religiöse Zweifel behoben und alle anderen Probleme und Antinomien beschäftigen nur den wissenschaftlichen Zweifel.

a) Die Existenz des Unbedingten.

§§ 85—119: Das logische Absolute ist seiender Gott.

Die letzte Grund- und Kerngestalt des Absoluten ist der in uns liegende oberste allgemeine Seinsbegriff mit dem darin liegenden Gesetz von der Identität oder vom Widerspruch, das die Möglichkeit alles Seins an dessen Einstimmigkeit mit sich selbst bindet. Aber dieses Gesetz ist nicht blosses Denkgesetz, beruhend auf subjektiver oder menschlicher Organisation, sondern in seiner Unbedingtheit beruht es darauf, dass wir im Denken Inhalte zu haben und zu betrachten vermögen, die wir nur auf ihre Bedeutung ansehen, nicht auf ihre subjektive Existenz. Der allgemeinste und umfassendste dieser Inhalte ist der Begriff des Seins in seiner allgemeinsten Bedeutung, ausserhalb dessen nichts, nicht einmal das „Nichts“ fallen kann, auch nicht das Unmögliche und sein Gesetz; denn als allgemeinstes Sein umfasst es unter den Möglichkeiten des Seins auch solche, die sich gegenseitig verneinen, deren eine das Nichtsein der anderen ist, also zusammen, als Einheit, unmöglich sind, und andrerseits als allgemeinstes Sein ist es nicht ein bestimmtes So-Sein, sondern bestimmungslos und in der Tat = Nichts. In dieser Gestalt ist das allgemeinste Sein die Grundform, in der das Unbedingte uns zunächst allein zweifellos und rein seine unabwendliche Gegenwart zeigt: Gott offenbart sich in dieser Gestalt in unmittelbarer Selbstbejahung als identisch mit der Vernunft, deren Grundgehalt als das allgemeine Möglichkeitsgesetz von der Identität oder vom Widerspruche wirksam ist. Dieses logische Absolute wird intuitiv erkannt, durch intellektuelle Anschauung (vgl. den früheren Schelling!) erfasst, die keineswegs als psychische Erfahrung gelten kann. Also auch durch Denkschlüsse alias Gottesbeweise wird nicht die Existenz des Unbedingten erwiesen. Alle diese Gottesbeweise gehen aus von der bereits zu Grunde liegenden Anerkennung Gottes als des in uns denkenden Absoluten reiner Vernunft, welches eins ist mit dem allgemeinen Seinsbegriff; sie sind insgesamt in Wahrheit nur Bestrebungen, aus jenem dürftigsten Gottesdasein heraus und in ein volleres hinein zu gelangen. Hegel

hörte mit der formal-allgemeinen Bestimmung Gottes als das Denken des Denkens, mithin als leeres Selbstbewusstsein, auf. Der ontologische Beweis suchte die Vervollständigung des Gottesbegriffs methodisch zu gewinnen durch Uebergang vom Vernunftabsoluten (esse in intellectu) zu einer weiteren Realität (esse in re), welch letztere durch Spinoza als die der „Einen unendlichen Substanz" bestimmt wurde. Die kausalen Beweise suchen die Vervollständigung von der Welt des Seienden aus, vom Endlichen überhaupt, dem Guten und Schönen, dem Gottesgedanken in uns, von dem Unendlichen in Raum und Zeit, sogar von der Unmöglichkeit selbst aus, indem sie zu einer alles dieses bewirkenden, also in diesem Sinne wirksamen Kausalität übergehen.

§§ 119—126. Uebergang.

Die Konkretisierung des Gottesbegriffs. Dieses reine Vernunftabsolute ist aber nicht Gott in seiner Totalität. Um den Gottesbegriff weiter aufzuschliessen, zu konkretisieren, dienen die erwähnten Gottesbeweise ebensowenig, als sie die Existenz Gottes zu erweisen vermochten. Vollkommenheit, Existenz, Macht zu existieren, gehören zum Begriff Gottes, zu seiner widerspruchslosen Möglichkeit und sind erfüllt in dem höchsten Vernunftinhalt des allgemeinen Seins. Mit der sogenannten „Realität" bringt der ontologische Beweis nichts hinzu. Der kosmologische Beweis, der als Ursache alles wirklichen Seins die allgemeine Seinsmöglichkeit setzt, nennt nicht die Eigenschaften Gottes, kraft deren er eine solche Ursache sein kann. Eine Konkretisierung des Gottesbegriffs ist vom religiösen Standpunkt dahin zu fordern, 1. dass das Absolute unbedingte Macht ist, 2. dass es die Macht ist, die das Heilsleben trägt und das Heilsziel verbürgt. Unmittelbare Identifikation der Heilsmacht mit dem Vernunftabsoluten der allgemeinen Seinsmöglichkeit führt freilich zu pantheistischer Weltvergötterung, die alles Uebel und Böse leugnet. Ebensowenig befriedigt es, das Vernunftabsolute in Gott nur als Fundament, als Möglichkeitsquelle für sein Wollen und Wirken und dessen Beschaffenheit zu setzen, da dann Wollen und Wirken Gottes an sich sowohl wie auch seine Entscheidung zum guten Wollen und Wirken einer freien Wahl, im Grunde dem Zufall überlassen bleiben. Der Heilsglaube ist nur dann gesichert, wenn Gottes Heilsmacht, also das ethische wie das metaphysische Absolute eine Vernunftnotwendigkeit ist.

b. Das Unbedingte metaphysisch als Allmacht.

§§ 127—132.

Da das Göttliche, das Vernunftabsolute eben durch den Allgemeinbegriff „Sein“ — im Sinne der Copula des Urteils — eine Bestimmung für alles enthält, was nur irgendwie durch die Copula „ist“ mit einem Prädikat verbunden gedacht wird, d. h. für alles überhaupt, so ist es damit Bedingung für alles Seiende, das Allbedingende, selbst Unbedingte. Alles Seiende ist in diesem Unbedingten immanent und hat darin die Grundbedingung seiner Existenz. Als allgemeiner Seinsbegriff — noch in keine weiteren Begriffsinhalte auseinandergelegt — ist weiterhin das Unbedingte notwendig, nur sich selbst gleich, womit seine Einheit, Einfachheit und Einzigkeit erwiesen ist; Problem ist nur die in dieser Einheit auftretende Vielheit und der Wechsel des einzeln Seienden, resp. pantheistisch gesagt der Erscheinungen. Drittens: Wesen als „das die Eigenschaften Habende“ rein als solches, als „die an sich selbst existierende Möglichkeit von Eigenschaften“ ist das Unbedingte schon insofern, als es die allgemeine Seinsmöglichkeit ist. Gott, das Absolute, als „Urvernunft“ und „Ursubjekt“, d. h. als „ein mit der Eigenschaft des Selbstbewusstseins begabtes und in der Tätigkeit der bewussten Selbsterfassung sich auswirkendes Wesen“ oder als „Persönlichkeit“ zu erweisen, ist eine Forderung, die gar nicht auf das Dasein an sich, sondern auf die Eigenschaften und Wirkungsweisen des daseienden Absoluten geht. Im religionsphilosophischen Zusammenhang kommt es aber nur auf die auf das Heil abzielende Wirkungsweise Gottes an.

c. Das Unbedingte ethisch als absoluter Heilswille.

§§ 133—144.

Heil ist der Besitz der Vollkraft der ein Wesen ausmachenden Potenzen; freilich ein besonderes Gut nur für solche Wesen, die diesen Besitz bewusst geniessen können. Wenn nun die in der allgemeinen Seinsmöglichkeit enthaltenen besonderen Seinsmöglichkeiten aber nicht Negationen ihrer Seinsmöglichkeit, Verkümmerungen derselben, in ihrem eigenen Begriffe einschliessen — was völlig unlogisch, dem Vernunftabsoluten, der Grundlage des Gottesbegriffs zuwider wäre, — so bleibt nur, dass sie reine Positionen dieser ihrer Seinsmöglichkeit sind, d. h. gesundes, heilvolles Sein. Die in Gott, im Vernunftabsoluten als der sich offenbarenden Seinsmöglichkeit angelegte Allgemeinheit des Seinkönnenden ist identisch mit der Allgemeinheit des

Heils; in und durch Gott direkt ist nur vollendetes Heilsdasein möglich. Für fühlende, denkende und dem unbedingt Seinsollenden (der vollen Auswirkung der Seinspotenz zur Darstellung des reinen Seins) sich unterwerfende Wesen ist Gott an sich alleinige Möglichkeit und Macht des Seligen, Wahren und Guten, des Heils. Eine solche Welt, in der Vollkraft ihrer Potenzen sich entfaltend, ist freilich nur eine Gedankenwelt im absoluten Geist, eine innere Möglichkeit, nicht aber ist damit schon ihre reale Verwirklichung gegeben. Die idellen Wesensmöglichkeiten sind lediglich Objektsinhalte für das vorläufig allein existierende Subjekt der denkenden Urvernunft, während die Verwirklichung diese bisherigen inneren Objekte zu realen Subjekten mit selbständiger Wirkungsweise erheben würde. Bei solcher äusseren Realisierung und für sie kann mancherlei möglich, ja notwendig sein, was für die innere Möglichkeitswelt mit ihren idealen Zügen unlogisch und deshalb unmöglich genannt werden muss, so dass also die konkrete Welt unter Bedingungen zu stehen käme, die neben aller heilvollen auch eine unheilvolle Wirklichkeit irgendwie einschliessen, wie die tatsächliche Welt sie ja auch aufweist. Damit ist allerdings für Gott eine doppelte Seinsmöglichkeit in so entgegengesetztem Charakter anerkannt, wie er geschichtlich schon vielfach als coincidentia oppositorum aufgefasst ist. Die innere Nötigung zur Realisierung der Möglichkeitswelt ist nicht logisch-metaphysisch zu fassen, da man auf diesem Wege nicht über das Können hinauskommt. Nur der Inhalt des Gekannten ist massgebend, das Ziel, das Seinsollende, nämlich die Allverwirklichung vollendeten Heils und aller in ihm geforderten Endziele in der Form des Lustgefühls. Gott muss also aus ethischer Notwendigkeit das Heil verwirklichen, d. h. Gott ist gut, ist die Liebe. Diesem logisch-ethischen Beweis, den kein anderes Argument oder Theorie ersetzen kann, und dem sich auf ihn gründenden Heilsglauben steht zwar das irdische Unheil mit seiner krassen Macht und einschneidendem Weh entgegen; es hat aber nur relativen Charakter und dient als vorübergehendes Mittel der ohne dieses nicht möglichen höchsten Steigerung des Heils.

2. Die Welt in ihrem Verhältnis zum Heilsideal: Theodicee,

oder: von der Möglichkeit des Heils gegenüber der Welt. §§ 145—190.

Einleitung. §§ 145—150. Problem ist, wie den gemäss der Erfahrung anzunehmenden Unheilsmächten, speziell der Tatsache des Bösen gegenüber, noch die volle Heilsverwirk-

lichung möglich ist. Die Gegenmächte stellen sich dar nach der dualistischen Lehre im Satan, nach der indeterministischen Theorie in der Willensfreiheit des Menschen.

a. Ablehnung der Zurückführung des Bösen auf menschliche Willensfreiheit oder auf den Satan. §§ 151—159.

Die Wahlfreiheit lässt sich nicht auf Gottes Heilswillen zurückführen, da sie, dann notwendig unter Gottesgesetzen stehend, keine Freiheit mehr ist; auch nicht auf Erfahrung, speziell die innere Erfahrung des Selbstbewusstseins, da sie Verneinung der doch überall gültigen Causalität ist. Als Postulat der Heilsidee ist sie wertlos, da das Heil am besten durch Causalität sichergestellt und diese Selbsttätigkeit nicht auszuschliessen braucht. Ebenso wenig ist die Willensfreiheit als Postulat der Sittlichkeit aufzustellen; sie gefährdet als solches die Heilsidee, indem die unbedingte Heilsmacht Gottes geleugnet würde durch eine Freiheit, die gleicherweise Unheil wie Heil verwirklichen könnte, und zudem ist der Freiheitsbegriff Kants für die Sittlichkeit nicht nur entbehrlich, sondern — so schon Herbart — hinderlich. Freiheit, d. h. die Möglichkeit einer gegen-göttlichen Wirklichkeit, von Gott als Heilsweg gewollt und also als unvermeidliche metaphysische Notwendigkeit aufgestellt, unterliegt derselben Beurteilung wie der „Satan“ des Dualismus. Aus Gott selbst kann logisch das Gegengöttliche nicht stammen, da in Gott, der Seinsmöglichkeit, nicht auch die Möglichkeit des Nichtseins enthalten sein kann, oder: da Gott, als Vernunftabsolutes der Inbegriff des Seinsmöglichen, zugleich das ethische und religiöse Absolute ist, so ist nur das Gute und Heilvolle möglich und sein Dasein allein schlechthin notwendig.

b. Die Theodicee. §§ 160—190.

Das „Nichtsein“ darf nur insofern in das Sein aufgenommen werden, als ein Seiendes im Vergleich zu einem andern Seienden das „Nichtsein“ dieses Andern genannt werden kann. Realität ist damit dem „Nichtsein“ nicht beigelegt, sondern der denkende Beobachter allein bedient sich in diesem Falle der Negation, um auszudrücken, dass das andere seine bestimmte Eigenschaft hat, die nur ihm zukommt. Die allgemeine Seinsmöglichkeit fordert die Verwirklichung alles besonderen Seinkönnenden in seiner Verschiedenheit und Eigentümlichkeit; so erhalten wir ein All denkbarer Monaden, in der Verschiedenheit ihrer Kräfte

und Auswirkungen, auch in der Verschiedenheit ihres Wirkenwollens nach aussen und ihrer Anstrengungen hierzu, sowie ihrer Empfindungen erlittener Einwirkungen von einander, also in der Verschiedenheit ihres Gemeinschaftslebens und ihres Gefühles und Bewusstseins hiervon. Zur geforderten Gesundheit dieser Allverwirklichung gehören notwendig auch deren Mittel, und dazu kann nun auch Unheil gehören, allerdings mit der Bestimmung, selbst wieder negiert zu werden, und so verwirklicht sich „durch Negation der Negation" das volle höchste Sein. Der Mangel äusserlicher Art, selbst wenn er im Gemeinschaftsleben empfunden wird, dass ein Wesen nicht dieselben Potenzen zur Auswirkung erhalten hat wie das andere, hat seinen Grund in der Forderung, dass das Verschiedene zum Austausch, zur Ergänzung in der ganzen Fülle des Möglichen sich verwirkliche, ist also kein verwirklichtes Nichtsein. In dem inneren Mangel, einer Schwäche der mitgegebenen Potenzen, die empfindbar ist, zeigt sich doch eine Potenz wirksam, die nach Auswirkung ringt und der eine befriedigende Erfüllung noch bevorsteht. Wird aber im Gemeinschaftsleben Schmerz empfunden, so ist dieser ein Wegweiser zur Einschränkung, Beherrschung und Dienstbarkeit in der Auswirkung der Potenzen, bei der endlich nur Beseligung empfunden wird. Auch dann ist nicht ein „Nichtsein" verwirklicht, sondern diejenige bestimmte Art des Seins, die als Reaktion gegen eine drohende Verwirklichung des Unheils oder Unverwirklichung des Heils als dienendes Glied jener Allverwirklichung des Heils selbst eingereiht ist. Die Realität des Schmerzes ist die Realität einer tätig gegenwirkenden, zu vollerer Verwirklichung treibenden Potenz, die nicht beim Nichtsein ihrer Kraftbefriedigung endigen kann. Die Frage nach der Möglichkeit des Heils in der realisierten Welt veranlasst den Abriss einer religiösen Kosmologie.

Aus der allgemeinen Seinsmöglichkeit entfaltet sich zunächst eine Welt blosser Produktionen, Tätigkeiten, die materielle Welt, deren Wesen und Wirken ohne innere eigene Zustände und Veränderungen in Bewegungen, in einem reinen Nach-Aussen-Gehen besteht; auch die sogenannten sinnlichen Erscheinungen der Materie sind Wirkungen nach aussen. Die Materie, d. h. die begriffliche Isolierung der nach aussen gehenden Tätigkeit, bezeichnet also eine bestimmte Seite des zu realisierenden Seins; weil empfindungs- und bewusstlos, ist sie nicht selbst Heilsziel, sondern dient dem als Ziel der Entwickelung aufgestellten bewussten und empfindenden Innenleben, dem Geist, als Objekt und Mittel des Austausches. In dieser Wechsel-

wirkung zwischen Geist und Materie treten nun als sacra necessitas die Uebel auf. Sie sind begründet in dem inneren Widerstreit der Formen der Allverwirklichung: dem produktiven Realisierungsdrang nach unendlicher Vereinzelung tritt zentralisierend das Innenleben entgegen mit seinen rezeptiven geistigen Potenzen; dem Mittel, Objekt, Anzueignendem steht entgegen das Ziel, Subjekt, Aneignende. Der Abschluss soll sein das Zusammensein beider, dass Alles für Alle sich verwirkliche in der Seligkeit der Allgemeinschaft. Ein weiterer Grund der Uebel liegt in dem Uebergang der Seinspotenz vom Können zur Tätigkeit; der Beharrungstendenz tritt der Realisierungsdrang entgegen. In diesem letztern Widerstreit beruht die Missempfindung, Unlust zu eigner Tätigkeit; die Anstrengung der Arbeit an totem Material und die innere Pein schwer oder garnicht erfolgreichen Wollens den lebenden Wesen gegenüber; weiterhin der Kampf der sinnlichen Funktionen und Triebe gegen die seelischen und geistigen und sein Leid; und endlich im geselligen Leben der Widerstreit der selbstischen Ausnutzung desselben mit der Pflege des gemeinsamen Wohls. Die Tendenz zu unendlicher Atomisierung erzeugt freilich an sich keine Uebel, aber auch keine Güter. Ihre Ueberwindung erfolgt durch Centren von sammelnder, anziehender Kraft, die dem zerstreuten Urstoff gegenüber durch Attraktion, Kohäsion und Affinität körperbildend entgegenwirken; der Aether der Physiker ist der bei der Bildung der Weltkörper übrig gebliebene Rest der zerstreuten, lediglich repulsiven und nicht gravitierenden Masse. In den organisch lebenden und empfindenden Wesen waltet die Zerstreuungstendenz in der Teilung und Wachstum (der Einzelzelle) und in der Fortpflanzung, die an sich kein Uebel bedingen, wenn nicht die sammelnde Tendenz den organisierten Stoff zu höheren Einheiten gestalt- und organbildend weiter zusammenschlösse, wie die Zelle es mit dem unorganischen Stoff tut. Die schwächeren Existenzen werden nun im Kampf ums Dasein durch das Recht des Stärkeren überwunden, können aber durch die Menge die stärkeren werden, wie denn der Tod die Ueberlegenheit der Natur, d. h. der zerstreuenden Tendenz über die sammelnde, den Geist, ist. Es gilt aber den Geist über seine Stoffarbeit hinaus zu eigenem Innenleben, zu praktisch-sittlichem Wirken zu befreien. Neue Antagonismen und Uebel bringt der Abschluss, das Zusammensein laut der Gemeinschaftstendenz, die im Krystall, in den (vielleicht beseelten) Weltkörpern und Weltsystemen, sicher in der Tier- und Menschenwelt sich findet. Indessen die tierische Auffassung der Gemeinschaft als Benutzung des Andern zu eigener Lust, ebenso die Durch-

kreuzung der gemeinschaftsuchenden Tendenzen nahelebender Menschen sollen überwunden werden durch die Bildung von Rechtsschranken und zuhöchst durch eine freie, gegenseitig sich fördernde Liebesgemeinschaft. Höchste Gemeinschaft und absolutes Heilsziel ist die Lebensgemeinschaft mit und in Gott, deren Seligkeit im religiösen Leben der Menschenseele sich verwirklicht, und die sich vollendet in gottdurchdrungenen ewigen Geistern, im Reiches Gottes. Im Aufsteigen zu diesem Ziel vermindern sich Widerstände und Uebel; nur die ewig und notwendig sich fortsetzende Erzeugung alles Niederen erneuert den Kampf zu immer neuem Siege. So ist ewig ein Reich aller Seinsweisen, in welchem das Gottesreich vollen Heils in ewigem Werden steht und ewig schon ist.

In den Uebeln, die also auf dem inneren Widerstreit des Seinsprozesses beruhen, ist dann eine eigentliche Verneinung nicht verwirklicht, wenn die dem Prozess widerstrebenden Potenzen selbst sich allmählich in die ihnen darin zukommende positive Rolle finden.

3. Die Verwirklichung des Heils (Heilsordnung), oder: Vom Werden des Heils in und durch den Menschen. §§ 191—237.

Einleitung. §§ 191—198.

Aus dem Heilsbedürfnis und dem Bewusstsein mangelnder Heilserfüllung entsteht die Frage nach den Werdeformen des Heils. Das einfachste Heilsbedürfnis ist als Heilspotenz, d. h. als Potenz des Unendlichen und Unbedingten, keimartiger Heilsbesitz. Wenn die Erfahrung von Uebeln und Zweifel diese Anlage zum Unendlichen nicht störend hemmen, so entwickelt der Keim sich zu instinktivem Heilsglauben, in dem Gott als Heilsmacht sich unmittelbar offenbart. Die Gegenerfahrungen unheilvoller Naturgewalt und feindlicher Nachbarkreaturen erwecken Zweifel, ja Verzweiflung am Heil, die aber durch den Glauben an das zukünftige Heil und durch bewussten Glauben an die Einheit und Absolutheit der Heilsmacht des ethischen Vernunftgeistes überwunden werden soll. Indessen ruft der Gegensatz gegenwärtiger Uebel auch den bewussten und gesicherten Heilsglauben zum siegreichen Kampf und zu geregelter Heilsarbeit auf, und der Blick auf die immer neu entstehenden niederen und vergänglichen Wesen veranlasst die Frage, welche Wesen denn durch Anlage und Bestimmung zu wahrem, ewigem persönlichem Heilsgefühl berufen sind.

a. Die Berufung und Erwählung. (Unsterblichkeit).

§§ 199—214.

Das gottgewollte All des Heils, d. h. des gesunden Zustandes, schliesst ein die Berufung der Allheit zum Heil, allerdings je nach der Stufe der Heilsfähigkeit. Unendliches Heil, Versöhnung und Heilsabschluss des endlichen Daseins in Unsterblichkeit ist nur denkbar für persönliche, selbstbewusste Wesen. Unpersönliche, nur den Moment empfindende Wesen sind nur Durchgangspunkte im Weltprozess. Der materialistische Glaube an Unsterblichkeit der Atome gibt keinem Wesen ein einheitliches, über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges übergreifendes, also persönliches Heilsgefühl. Da dieses Gefühl des identischen Ich, wie dem Tier, auch dem menschlichen Abortus und früh verstorbenen Kindern fehlt, so hat in diesen Fällen Unsterblichkeit keinen Zweck, wenngleich im Interesse liebender Angehöriger die Forderung eines versöhnenden Abschlusses gestellt werden kann. Indessen ist ein liebendes Wiedererkennen und persönliches Gemeinschaftsleben der Eltern mit früh verstorbenen Kindern selbst bei einem zukünftigen Wiedersehen eine Illusion. Eine gewisse Erwählung zum Heil ist also — der allgemeinen Berufung gegenüber kraft menschlicher Wesensanlage — festzuhalten. Auffallend ist dann allerdings, dass der unendlich grosse Unterschied der Folge — Heilsbesitz oder Heilsverlust — sich knüpft an einen unendlich kleinen Unterschied in der Ursache der Zeit, bezw. des selbstbewussten Alters. Der Moment entstehender ewiger Heilsfähigkeit ist nach Analogie des Befruchtungsaktes denkbar; auch hier entscheidet ein Moment je nach den Umständen über Existenz oder Nichtexistenz. Die zahllosen unbenutzt bleibenden Spermatozoen — den wenigen zur Befruchtung gelangenden gegenüber — lassen es als möglich erscheinen, dass auch die Menschheit in Ansehung ihres ewigen Heils ihnen gleicht: wenige Auserwählte, die zum ewigen Leben gelangen und zahllose Berufene, die neben irdischen Aufgaben und Zielen nur zeugende Durchgangsglieder sind für die zum höheren Dasein Erlesenen. Die Grenze liegt jedenfalls nicht im Alter, sondern in der Beherrschung der Naturseite durch den Geist, d. h. der Wiedergeburt aus dem Geiste, die allerdings auch Erwachsene nicht erfahren: neben Idioten auch zahllose Wilde und Kulturmenschen. Dagegen ist ein harmloser kindlich-egoistischer Unsterblichkeitsglaube durch Erziehung und Entwickelung der Veredelung zu echtem Heilsglauben fähig; von hier an ist ein ewiges Heil möglich. Ewiger Tod und ewige Pein, als Strafe vom göttlichen Heilswillen verhängt,

ist damit abgewiesen; ein ethischer Wille muss nichts als das Eine, was die volle Realisierung des ethisch geforderten Endziels herbeiführt. Entgegen der Orthodoxie und dem krassen Materialismus ist eine Weiterentwickelung der noch nicht heilsfähigen Seele auch nach dem irdischen Tode als möglich anzunehmen. Ein Grundsatz nur gilt: wie die Entwickelung einer Potenz mit ihrer Erschöpfung endigt, so wird jedem Wesen das Heil zuteil werden, das ihm als Heil ersehnbar, fühlbar und vollgenügend ist. Diese Seligkeitsfülle kann man nicht in den Moment des Todes hineinlegen, zumal das Höchste nicht innerliche, subjektive Seligkeit ist, sondern Seligkeit im Wirken und Schaffen, in der Gemeinschaft. Undenkbar ist nicht eine freigewählte Bewegung durch den Aether oder freigewählter Aufenthalt auf einem Himmelskörper in freigewählter Gemeinschaft.

b. Die Heilsordnung in ihrem Vollzug im und durch den Menschen. §§ 215—233.

Die Heilsordnung gibt den Weg an, auf dem der erwähnte niedere Heilsglaube, der egoistische Unsterblichkeitsglaube, der ewige Dauer und steigende Vollendung des selbstischen Genusses annimmt, zu reinerem Heilsgefühl sich veredelt und zur Gottesgemeinschaft sich vollendet. Mag dieser egoistische Glaube auch einen leidenschaftlichen, ja bösartigen Egoismus — neben einem solchen kindlich-naiver Art — in sich bergen, wenn nur Persönlichkeitsgefühl und Ewigkeitsgedanken vorhanden sind, so sind die Bedingungen steigender Veredelung gegeben.

Etwa an der Hand der dargestellten Theologie und Kosmologie hat der naive Heilsglaube allen Zweifel und Unklarheit zu überwinden und allem Anschein des Gegenteils zum Trotz an das Heil (vocatio und prädestinatio) bewusst zu glauben. Des näheren ist sein Entwickelungsgang im allgemeinen — Ausnahmen sind je nach individueller Anlage zugelassen — folgender. Die Stufen contritio und illuminatio erwecken die erschütternde Erkenntnis, dass das selbstische Wollen des Unendlichen eingeschränkt und nicht der gesunde Zustand der innerlichen Heilspotenz ist. Praktisch wird diese Erkenntnis in der conversio, der Umkehr, d. h. der Wegräumung aller Hindernisse des göttlichen Wollens im eigenen Innern wie im Wirken auf andere. Steigert die conversio sich zum Mitwollen fremden Heils und zur Uebereinstimmung und zum Zusammenwirken mit dem göttlichen Wollen, also zu bewusstem reinen Liebeswillen, so ist die Veredelung des anfänglichen Glaubens zur fides specialis, dem vollendeten Glauben an das eigene Heil

geschehen, die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste entschieden. Die fides specialis ist sodann Ausgangspunkt einer fortschreitenden Ueberwindung des Gegengöttlichen und weiteren Ausgestaltung des Heilslebens, deren Stufen sanctificatio, unio mystica, glorifiacatio und endlich consummatio mundi sind; endlich ist und enthält beständig die fides specialis auch die justificatio, die Vergebung der Sünden, sowohl der vergangenen wie der nach der Wiedergeburt noch gegen das innerste Wollen begangenen Sünden. Die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung beruht auf einem noch ungeläuterten selbstischen Heilsbedürfnis und auf einer ebenso ungeläuterten Gottesanschauung; als Gegenstand der Sorge, Angst und Furcht wird hier etwas anderes erfasst, als die aus dem gottwidrigen Wollen und Streben von selbst unabwendlich fliessende Unheilsfolge, nämlich die ewige Verwerfung und Strafpeinigung des Ich; als Versöhnungsmittel wird nicht das gedacht, was Erlösung vom gottwidrigen Wollen selbst gewährt, sondern das, was von der Strafe erlöst.

c. Die Heilsvollendung des Einzelnen und der Welt.

§§ 234—237.

Erscheint es auch bedenklich, bei der Frage der Heilsvollendung Spezielleres zu verzeichnen, da hierbei leicht die Phantasie mitspielt, so ist doch — was das Schicksal des Einzelnen betrifft, dem für die Erdenzeit nur innere Beseligung zugewiesen war — für die vom Körper befreite Seele ferneres Selbstbewusstsein, weitere Entwickelung, ein gegenseitiger Verkehr der Seelen und die Anbildung neuer Körper im Aether denkbar. Die Heilsvollendung der Welt steht in der Fülle überirdischer Güter, zu denen die irdischen in alle Ewigkeit Vorstufe bleiben, da immer neues Entstehen und Vervollkommnung niederer Stufen stattfinden kann; wie ja auf dieser Erde auf den niederen Schichten sich immer Besseres, Höheres und Seligeres aufbaut. Selbst der Zerfall der Erde änderte bei der Fülle des Universums hieran nichts. Wirkliche Vollendung findet freilich immer nur in Einzelseelen statt, die in Liebesgemeinschaft, zuhöchst in der Gottesgemeinschaft sich zusammenschliessen, wo ein Mitwirken und -schaffen, ein Gottwerden im Kleinen den besten und reinsten Geistern beschieden ist. Für diese Gemeinschaft im Reiche Gottes im eigentlichen Sinne wird endlich die Persönlichkeitsform des göttlichen Geistes und sein Seligkeitsgefühl und -bewusstsein Heilsforderung.

III.

Die religiöse Aesthetik. §§ 238—280.

Das Verhältnis der religiösen Aesthetik zur religiösen Glaubenslehre und Ethik und ihre Aufgabe. §§ 238—243.

Obwohl nicht isoliert vom zentralen Heilsleben, ist der Glaube doch nur die Wahrheitsseite des Heilslebens. Neben ihm steht die Gefühlsseite, als Gefühl des Besitzes (oder Verlustes) des Heilslebens, und die Willensseite als Auswirkung der Lebensgemeinschaft mit Gott. In die Glaubenslehre gehören beide letztgenannten Seiten nur indirekt. Die religiöse, aus der Totalität des Heilslebens schöpfende Aesthetik hat darzustellen, wie wir die Gemeinschaft mit Gott fühlend geniessen. Ihre Hauptbegriffe bilden die Skala: Unseligkeit, Abscheu, Furcht, Hoffnung, Liebe, Seligkeit. Aus diesen Keimen entsteht eine Welt besonderer religiöser Lebensformen.

1. Aesthetische Erfassung und Darstellung Gottes. §§ 244—267.

Alle ästhetische Erfassung und Darstellung ist bedingt durch individuelle Verschiedenheit. Das gilt wie für alle religiösen Wesen so auch für die gottähnlichen Geister. Wenn auch nicht notwendig räumlich, müssen sie doch begrifflich als aussergöttlich existent angenommen werden, da nur bei solcher Trennung Gott Gegenstand der Liebe und Verehrung und nur so also Religion möglich sein kann. Die höchste Gedankenform, in der ihr religiöses Selbstbewusstsein die Gottheit realisiert, ist das Gottschauen, welches als Vorstellung eines aussergöttlichen Geistes auch immer individuell bestimmt und beschränkt ist. Aber die individuelle Beschränktheit fällt nur auf die Seite der Form, auf die Vorstellung des Gottfühlens und -geniessens, niemals aber wird dadurch die Wahrheit des Gottesbewusstseins, also der Inhalt der Form, an den Darstellung und Verstärkung des Heilsgefühls sich knüpfen, berührt. Und will man die Seligkeit in einem Aufgehen in Gott finden, so ist doch zuvor der Gedanke der Zweiheit zwischen Gott und endlichem Geiste und damit eine Vorstellungsform über Gott gefordert; auch wenn Gott als unpersönlicher Urgrund, oder abstrakt als Möglichkeitsquell oder geradezu als Nichts gedacht ist, kleidet sich die Seligkeitsidee doch immer in Vorstellungsformen, etwa Verschwimmen in einer Licht-

glorie oder einer Klangharmonie, Verglühen u. s. w. Am natürlichsten und deshalb vollberechtigt aber ist immer die Vorstellung Gottes nach menschlicher Analogie, zuhöchst als bewusste und ethische Persönlichkeit, wenngleich auch hier individuelle Unterschiede immer festgehalten werden müssen; Tieranalogien stehen zu entfernt und zu tief. Die mangelhafte Vorstellungsform zeugt auf den niederen und niedersten Stufen immer auch von dem mangelhaften Inhalt der Gottesidee, wenn auch zuzugeben ist, dass bei Bekehrungsübergängen der neue höhere Inhalt oft in die alte Form hineingelegt wird. Auch wenn man in der Form einer Naturanschauung und eines damit verbundenen Naturgefühls (etwa endloses Meer, rauschender Wald, klangvolle Musik u. a.) Gott zu schauen angibt, so schwebt, wenn auch verschwommen, hinter diesen Formen das Phantasiebild einer idealen geistigen Persönlichkeit. Mögen derartige Gefühle, wozu auch Weihrauchgeruch, Psalmodieren des Katholizismus zu rechnen ist, die Andacht erleichtern, so darf über solch frommem Fühlen nicht der ethische Gehalt der Gottesidee verloren gehen. Die treffendste Vorstellungsform der Gottesidee ist der Anthropomorphismus, der zwar viele Stufen aufweist, dessen höchste aber, wenn auch noch individuell verschieden, Gottes Geistigkeit, Idealität und Einheit ausdrücken muss. Zur gefühlsmässigen Erfassung Gottes genügt dem an Denken gewöhnten abstrakteren Menschen oft schon der Klang des Wortes „Gott“ oder seine Druckbuchstaben; zur Darstellung und völligen Realisierung in der Vorstellung wird man aber doch immer auf die Form eines idealen Menschen zurückgreifen. Individuelle Verschiedenheiten sind also nie intolerant zu verwerfen; wenn etwa das geistige Innere Gottes in einer inneren Tonwelt (Böhme) oder in geschauten Idealfiguren (Ch. H. Weisse), in Engelscharen vorgestellt, oder wenn von Gottes Herzen, Zorn, Gnade, Belohnen und Strafen u. s. w. gesprochen wird, so ist das nicht zu tadeln, da irgendwie doch eine Differenz zwischen Inhalt und Form übrig bleibt. Die in all den Vorstellungen liegende Verendlichung Gottes muss immer durch ein Gefühl seiner Unendlichkeit und Unfasslichkeit korrigiert werden. Tiefere religiöse Bildung wird über malerische und plastische Mittel der Gottesvorstellung hinausgehen und die Geistigkeit und gestaltlose Unendlichkeit Gottes zu sich sprechen lassen in Poesie und sonderlich in der Musik und in der Architektur, besonders hier in den Elementen der Gotik.

2. Aesthetische Erfassung und Darstellung des Widergöttlichen. §§ 268—273.

Auch das vollendete Heilsleben bleibt in seiner psychischen Durchbildung mit Vorstellungen lebendig angeschauter Unheilsmacht verknüpft, nur dass sie bald mit zuversichtlicher Hoffnung, bald mit frohem Siegesgefühl angeschaut werden. Diese Vorstellungen der Gegenmacht müssen prinzipiell deutlich das Gepräge der Verwerflichkeit und Gegengöttlichkeit, ebenso des Ueberwundenseins oder zweifelloser Ueberwindung tragen. Abbilder endlicher unheilvoller Wirklichkeiten sind nur als Hilfsmittel der Phantasie anzusehen und bedürfen phantastischer Steigerung und ins grotesk Erhabene gehender Karikierung. Personifiziert wird die Unheilsmacht im Satan und seinen Dämonen, deren Reihe und Einzelzüge in der Darstellung Furcht, Hass und Verachtung, aber auch das Gefühl der Ueberlegenheit erwecken sollen. Die bildenden Künste und die Musik können freilich in der Darstellung nicht so weit gehen wie die Poesie. Auf einer höheren Religionsstufe aber wird man allzu aufdringlicher Konkretisierung entfliehen und den Gefühlsausdruck mit der Wahrheitserkenntnis möglichst zu einen suchen. Eine geistige Personifikation wird allerdings nie ganz fehlen können, wenn das Gefühl der Gegenmacht sich psychisch voll realisieren soll, sei es auch nur der dunkle Gedanke an eine feindliche Willenstendenz. Wichtiger als die Ausdichtung des guten und bösen Ideals ist die ästhetische Auffassung des Werdezustandes des Heils im Menschen und in der Menschenwelt, den wir uns als einen Kampf, als eine Erlösung von Fesseln vorstellen.

3. Die mittlere Sphäre der Religionsphantasien. §§ 274—280.

In dieser mittleren Sphäre der Religionsphantasie handelt es sich nicht um ästhetische Auffassung des Allgemein-Göttlichen oder Allgemein-Teuflischen, sondern um die fast neutrale, aber in den Gegensatz eingetauchte Mitte. Dies zeigt sich in der inhaltlichen Vermenschlichung, zu der den Uebergang die Geschlechtsform bildet: für Engel meist die weibliche Form; die männliche für die Dämonen, bei denen die menschliche Grundform durch passende tierische Teile ergänzt wird. So entstehen groteske Naturgestalten, die nur um ihres Naturdranges willen als unheilig gelten. Für die Engel kommen einzig als Ergänzung die Flügel in Betracht. Ihr bestes Gelingen hat die religiöse Phantasie der

individualisierten Mitte da, wo sie das menschlich-Heilige und -Unheilige selbst verarbeiten kann. So werden selige Kinder, verklärte Menschen, hervorragende geschichtliche Typen idealisiert oder Verdammte in steigernder Zeichnung dargestellt. Die Schicksale heiliger und böser Menschen werden mit Scenerie ausgestattet und erheben sich bis zur Uebersteigung des Natürlichen in Wundern und Zaubereien. Ein konzentriertes Bild gottmenschlicher Vollendung bieten die Heiligenlegenden, die in religiösen Oratorien u. a. dramatisch gesteigert werden. Die tiefste Konzentration des prinzipiellen Heilsleben ist der Gekreuzigte, das Kreuz allein, oder auch die Madonna, das Jesuskind, das Rosenkreuz. Auch der gesamte Apparat und die Symbolik des Kultus gehört hierher, der aber leider statt als Ausdruck der Versöhnung vielmehr als Gegensatz zur Alltagswelt aufgefasst wird, am unversöhnlichsten im Katholizismus und Pietismus. Das Ende der zur Verstärkung des religiösen Gefühls dienenden Anschauungs- und Gefühlsentwickelung ist die vollendete Kunst, die Phantasiekunst, schaffende Kunst und ideale Kunsttechnik, die — sofern auf Gott bezogen — immer religiös ist; selbst die Theorie der Kunst und die rein ästhetische Kunst ist nicht ausserreligiös, sondern nur volle, allseitige Auswirkung des religiösen Zentrums. Bei steigender Vollendung der Kunst werden auch — wie beim Glauben das Mythologische — bei der Kunst immer mehr die verhüllenden und die Ideale vermengenden Beisätze des Allegorischen verschwinden.

IV.

Die religiöse Ethik. §§ 281—316.

Ihre Stellung, Einteilung und Grundcharakter. §§ 281—291.

Als Seinsollendes erscheint die Religion freilich im allgemeinen als ein ethisches Gebiet; aber sie ist herausgeboren aus dem Totalwillen des Unbedingten, der seinerseits selbst erst Quell des spezifisch ethischen Radius wird. Religiöse Ethik im besonderen ist der Teil des religiösen Lebensprozesses, der zwischen dem Quellpunkt dieses Prozesses, dem religiösen Triebe, und seinem Zielpunkt, dem seligen Gefühlsleben in bewusster Heilswahrheit liegt; sie stellt also die Herausbewegung des Triebes aus sich selbst dar in dem (kämpfend) herstellenden und dem (das vollendete Heil) darstellenden Handeln. Religiös sind theoretische, d. h. die Wahrheitsseite der Religion herstellende und darstellende

Handlungen, sofern nicht einseitig Erkenntnis, sondern Auswirkung des religiösen Zentraltriebes nach seiner Wahrheitsseite bezweckt ist; ebenso alles ästhetische Produzieren, wenn nicht lediglich ästhetische Lust, sondern Erzeugung und Belebung des Heilsgefühls erstrebt ist; entsprechend auch alles ethische Handeln und Wollen, wenn es bewusst und froh im Interesse des Heils und seiner Verwirklichung geübt wird.

Der Grundzug alles ethischen Wollens und Handelns des religiösen Subjekts ist das Gebet; in dieser religiösen Zentralhandlung sind dem zentralen Charakter der Religion gemäss die drei psychischen Formen vereint: bewusster Glaubensgehalt (Andacht), frommes Gefühl (Inbrunst) und heiliges Wollen (Inständigkeit). Bei aller zulässigen individuellen Gestaltung muss das Gebet ernstlich vor Verunstaltungen formeller wie materieller Art bewahrt werden; die gereinigte Form des Gebetes erzeugt den monologischen, nicht dialogischen Ausdruck.

1. Das Handeln im Interesse des Glaubens oder die Glaubensethik. §§ 292—299.

Der religiöse Charakter zeigt sich hier als ernstes, selbstloses, voraussetzungsloses Wahrheitwollen bezl. Gottes und seines Heils; alles Forschen und Fragen darf also nicht an einen vorausgegebenen Inhalt gebunden sein, selbst um eines zu erreichenden Heilszieles willen darf die Wahrheit nicht geschmälert werden. Alles aus einem übertriebenen individuellen Selbständigkeitstriebe stammende Zweifeln, das alles selbst erledigen will, ist zu verurteilen, vielmehr gilt es, das Ueberlieferte pietätvoll zu prüfen und das religiöse Kriterium der Heilserfahrung im Gemüte höher zu stellen als peripherisch hervorgetretene Anstösse, solange nicht die ernsteste Strenge des Wahrheitstriebes zu möglicher vollerer Wahrheit geführt hat. Ueber den religiösen persönlich bedingten Wahrheitstrieb hinaus liegt der wissenschaftliche der rein sachlichen Erkenntnis, der als Suchen der Wahrheit um der Wahrheit willen gebetsartig, also religiös ist. Die Glaubensethik hat ferner die erlangten Heilsüberzeugungen zu erhalten, im Unglück, in der Verführung und in der Ablenkung des Weltlebens es neu darzustellen im Gebet —, das dann auch zu Gebetserhörungen führt —, sowie durch Benutzung des Gemeinschaftslebens, des Kultus, endlich unter Vertiefung in Leben und Lehre geschichtlicher Offenbarungsträger, vor allem Jesu, bis hin zur inneren Gemeinschaft mit ihm.

2. Das ästhetisch-religiöse Handeln (durch Hoffnung) oder: Ethik der religiösen Symbolik (Aesthetik).

§§ 300—311.

Schon die Herstellung und Darstellung der Heilswahrheit ist mit Heilsgefühl und -Genuss verknüpft; darüber hinaus erzeugt aber das ästhetisch-religiöse Handeln ein besonderes Leben in der Gefühls- und Anschauungswelt oder der Phantasieregion. Wie der Glaube auf dem theoretischen Gebiet, so stellt auf dem Gebiet der religiösen Symbolik die Hoffnung den Heilsgenuss her durch phantasievoll die Erfüllung vorausnehmende Bilder. Die Darstellung des Heilsgefühls beruht auf positiver Liebe zum göttlichen Leben, nachdem also das erste Stadium des Heilslebens, der Bruch mit dem Weltlichen, durchlaufen ist: das göttliche Leben wird nur bildnerisch, poetisch-musikalisch und dramatisch konkretisiert, wie es edles Leben und Versöhnung in die Welt hineinbringt. Auf diese Weise wird die religiöse Triebkraft gestärkt und belebt im Kultus, bei dem ebenso wie beim Glauben zunächst Anknüpfung an überlieferte Kultusformen geboten sind; Reformen und Separation sind nach Analogie des Zweifels in der Glaubensethik zu beurteilen. Der Kultus wirkt durch Mittel der Kunst, durch religiöse Poesie, Musik und Bildnerei, und zwar um so besser, je mehr er sich von Zeichensymbolik, leeren Bräuchen und mechanischem Theoretisieren in Formeln entfernt; das Opfer ist zum Sakrament zu läutern. Letzte ethische Auswirkung der religiös-ästhetischen Tendenz ist die allgemeine, in voller Tiefe erfasste Kunst, die vollendete Schönheit nur in Gott und aus Gott findet. Seine Vollendung findet das religiös-ästhetische Handeln im zentral-religiösen Sinne im Gemeinschaftsleben, welches Träger und Gegenstand des kultischen Handelns ist; in diesem gemeinsamen kultischen Handeln hat die Predigt die Zentralstellung einzunehmen und belehrend, ethisch vorwärtsdrängend und feiernd zu wirken.

Eben dieser Gemeinschaftscharakter des religiösen Lebens drängt dazu, die Gefühlsbefriedigung im ethisch-religiösen Handeln zu suchen und zu finden.

3. Das Handeln im Interesse des Religionslebens Anderer (aus Liebe)

oder: Die Ethik der religiösen Praxis. §§ 313—316.

Nur das aus Liebe geschehende, innerlich und äusserlich missionierende Handeln ist spezifisch religiös; das all-

gemein-ethische Handeln ist als peripherische Ausstrahlung in der gottgewollten Lebensentfaltung mitgesetzt und also auch religiös, da es die innerliche Gewissheit der Gemeinschaft mit Gott nicht unterbricht. Religiös wie ethisch ist daher, die Forderung eines spezifisch religiösen Formenkleides für das Sittliche abzulehnen, um dem Wahn zu steuern, dass formelle Uebung einerseits selbst schon Religion und dass andererseits die bürgerliche Sittlichkeit nur minderwertig sei. Ebenso ist die Annahme eines „heiligen“ Lebens im Gegensatz zum „Welt“leben oder die Beschlagnahme der Armenpraxis und Krankenpflege für die religiöse Sphäre abzuweisen. Die Ausscheidung eines besonderen „heiligen“ Gebietes beruht auf niederen religiösen Anschauungen und führt zu inneren und äusseren Konflikten. Religion als Leben in und aus Gott, als Gottinnigkeit, ist das Wollen alles Idealen in seiner Einheit, des Guten, Wahren und Schönen; dieses alles ist Gottes Lebensinhalt und Willensziel und der durch Gott mit uns herzustellende Weltinhalt.

Kritischer Teil.

Als zusammenfassendes Wort eines idealen, mit den letzten und höchsten Gedankenproblemen ringenden Geistes, als Ertrag eines selbstbewussten, zu innerer Klarheit gelangten Lebens liegt uns Seydels Religionsphilosophie vor. Durch umfassende spekulative Gedankenarbeit führt der Verfasser die Leser auf eine Höhe der Betrachtung, auf welcher Gott und Geist ahnungsvoll von uns erfasst werden und alles Sein und Werden wie vom Ewigkeitsschimmer umflossen vor uns liegt; aber er heisst uns auch hinabsteigen in das Tal des Lebens und mit reinem Herzen tun, was wir um Gottes und um unserer Ewigkeit willen zu tun schuldig sind. So ist uns Seydels Buch doch mehr als ein „Gemisch von edler Schwärmerei und leerer Phraseologie" seitens eines „ehrenwerten Idealisten", wie der verstorbene Bender sich auszudrücken beliebte. Den Zoll der Anerkennung und Achtung kann man ihm nicht versagen, denn, was er vertritt und darlegt, ist ihm Herzenssache und zugleich das wohlerwogene Resultat seines Philosophierens. Aber nicht nur aus der Reihe der empiristischen Skeptiker, auch von seiten der Theologie wird man seinen Aufstellungen mit Zurückhaltung und mannigfachen Einwänden begegnen. Nicht alle Vertreter dieses Faches werden wie O. Pfleiderer diese Arbeit wohlwollend begrüssen. Mancher wird des Langeschen Wortes gedenken, dass die Philosophie die dichtende Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntnis sei; von anderen, die den Begriff der Gotteskindschaft in besonderem ausschliessendem Sinne mit dem Namen Jesus verknüpfen, wird diese Religion der freien Gotteskindschaft als strikter Gegensatz empfunden werden. Eine weitherzige Auffassung aber muss das Werk willkommen heissen als Helfer im Streit wider Materialismus und Atheismus und wird dem Verfasser zugeben, dass ihm weder die Grösse noch die Schönheit der Christusgestalt verborgen geblieben, und dass sein System in seinen praktischen Konsequenzen von edlem christlichem Geiste getragen ist. Für diejenige Gruppe der

Religionsphilosophen endlich, die wie Theob. Ziegler die Religionsphilosophie lediglich unter dem Gesichtspunkt der Psychologie betreiben, bedeutet die Seydelsche Arbeit allerdings eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Aber bei aller Verehrung seines idealen Strebens, bei allem Beifall, den man im allgemeinen seinen Ausführungen spenden kann, werden doch bei genauerer wissenschaftlicher Prüfung gegen Einzelheiten und Hauptgedanken Einwendungen zu erheben sein. Als Anknüpfungspunkte einer näheren Kritik vergegenwärtigen wir uns die Grundlagen und die Absicht, sodann die Gesamtanschauung und einzelnen Richtlinien seines ausgeführten Systems, um in dem Fortschritt und in den Mängeln der Aufstellungen die rechte philosophische Bedeutung und Stellung des Verfassers zu gewinnen.

A.

Absicht und Grundlagen des Seydelschen Systems.

Von seinem Lehrer Chr. H. Weisse übernahm Seydel direkt die Absicht und mit einigen Modifikationen auch die Grundlagen seiner religions-philosophischen Spekulationen. Weisse [1]) schreibt im Vorwort zu Bd. III seiner „philos. Dogm. des Chr.“ Seite XII: „Durch die nicht allein ihrem stofflichen Inhalte nach unermesslich bereicherte, sondern auch auf den im Altertum noch so wenig betretenen Wegen exakter mathematischer Forschung und historisch-philosophischer Kritik gereinigte, erst jetzt zum Charakter empirischer Wissenschaftlichkeit erhobene Welterfahrung hat die neuere philosophische Spekulation einen nicht hoch genug anzuschlagenden Vorteil gewonnen vor der des Altertums und Mittelalters; durch sie sind alle neueren Entwickelungen und Fortbildungen der Philosophie seit der kartesischen Periode ermöglicht worden. Aber noch fehlte bis jetzt die eigentliche Spitze dieser Welterfahrung, die auf entsprechende Weise, wenn auch durch andere Mittel und auf anderen Wegen, zu tatsächlicher Wissenschaftlichkeit geläuterte und hinaufgehobene religiöse Erfahrung. Wie jene Breite der Welterfahrung für ein vorläufiges, so ist diese Höhe für ein letztes und eigentliches Gelingen des Werkes der philosophischen Spekulation unentbehrlich.“ „Erst einer schon bis zu einem gewissen Punkte herangereiften, mit dem Inhalt der Welterfahrung bis zu einem gewissen Grade durchdrungenen

[1]) Ch. H. Weisse. „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums.“ 1855—1862.

und gesättigten Spekulation kann dieses Werk, kann die Herstellung einer zugleich den Forderungen ächter empirischer Wissenschaftlichkeit entsprechenden philosophischen Glaubenslehre gelingen.“ „Dass es ihr schon jetzt gelingen kann, dass durch den in jüngster Zeit von ihr zurückgelegten Entwickelungsprozess die Philosophie zur Lösung dieser Aufgabe die Kraft und den Beruf gewonnen hat, davon eben versucht mein Werk den Beweis zu führen“, doch „nur als Beginn, nicht als Abschluss“. Die fernere Lösung der Aufgabe überliess Weisse seinen Schülern, und dass unter diesen Seydel das Programm seines Lehrers, auf der breiten Basis der Welterfahrung einen krönenden philosophisch-religiösen Aufbau zu errichten, aufgenommen hat, das zeigt das in unserer Einleitung aufgeführte Zitat aus dem Vorwort zu „Religion und Wissenschaft“, das zeigt auch die vorliegende Religionsphilosophie, die nicht Geringeres erstrebt als Versöhnung von Glauben und Wissen, von Naturwissenschaft und Theologie in einer religiös-wissenschaftlichen Philosophie.

I. Der objektive Wahrheitswert des menschlichen Denkens.

Zur Erreichung des Zieles einer philosophischen Glaubenslehre hatte schon Weisse in dem vorhin erwähnten Zusammenhang auf die ausschlaggebende Mitwirkung der Philosophie hingewiesen. Es gilt zunächst den Grundpfeiler des systematischen Aufbaues zu finden und dem erkenntnistheoretischen Kritizismus und Skeptizismus gegenüber den objektiven Wahrheitswert des menschlichen Denkens zu erweisen. Die Objektivität unseres Denkens ist nach Seydel überhaupt kein Problem, sondern notwendige Voraussetzung aller Denktätigkeit. Alles Denken hat durch den Gebrauch der Copula „Sein“ Seinsinhalt, d. h. einen Inhalt, der irgendwie unter den Seinsbegriff der Copula als den allgemeinsten Gattungsbegriff subsummierbar ist, und eben hierin besteht der objektive Wahrheitswert unseres Denkens. Der Schlüssel zum objektiven Erkennen ist die Scheidung zwischen Inhalt und psychischer Funktion des Denkens; wir können im Denken Inhalte haben und betrachten, die wir auf ihre Bedeutung ansehen, nicht auf ihre psychische, subjektive Existenz.

Durch diese Unterscheidung ist der Kritizismus Kants und seiner Nachfolger abgewiesen, der das „Was“ des Denkens mit dem „Dass“ zusammenwirft und die allgemeinen Inhalte des Seins, die Kategorien und Vernunftideen für

blosse Funktionsweisen des Denkens erklärt. In strikter Konsequenz vernichtet diese kantische Lehre sich selbst, wie auch der Skeptizismus zur Selbstaufhebung führt. Die Schelling-Hegelsche Identitätsphilosophie, welche ebenfalls von der Identität des Denkens und Seins ausging, zog das „Dass" der psychischen Funktion mit in den Seinsgehalt hinein und objektivierte deshalb in seltsamster Weise die logischen und dialektischen Prozesse, in welchen der Mensch sich den Seinsgehalt entwickelt, zu metaphysischen und kosmischen Prozessen. Der Fortschritt, den Seydel in erkenntnis-theoretischer Hinsicht bringt, liegt in dem Festhalten einer objektiven Erkenntnis und in einer vorsichtigeren Entfaltung des Denkinhaltes, des Seins-an-sich.

II. Das teleologische Prinzip als konstitutiver Faktor der Welterklärung.

Aber nicht in lediglich abstrakt-logischer Weise, sondern in echter empirischer Wissenschaftlichkeit, durch umfassende Verwertung aller naturwissenschaftlichen Ergebnisse wollte Weisse die in Rede stehende Aufgabe gelöst wissen. So fusst denn Seydel auf ausgedehnter Erkenntnis der Tatsachen und Forschungsresultate der modernen Naturwissenschaft. Auf Grund dieser Naturerkenntnis behauptete und verteidigte er gegen den theoretischen Materialismus, der nur eine mechanische Kausalität statuiert und in allen Lebenserscheinungen, auch in der geistigen, nichts weiter als Bewegungserscheinungen sieht, das Vorhandensein auch der teleologischen Kausalität. Da, wo die mechanistische Ansicht ein volles Dunkel lässt und Unbegreiflichkeiten aufeinander häuft, legt er durch den Begriff des Zielstrebens oder Wollens ein Zwischenglied ein, das den Hergang erläutert; das Wie der Wirkung kann er zugestandenermassen freilich ebenso wenig darlegen wie der Materialismus die Wirkungsweise der mechanischen Kräfte. Weiterhin: der Materialist ist genötigt, einen körperlichen Stoff zu denken, der in sich die Fähigkeit zur Kraftbetätigung, zur Selbsttätigkeit trägt, auch die Fähigkeit besitzt, sich in Aufstufungen zu seelischem und geistigem Innenleben zu erschliessen und zu der dauernden Einheit einer selbstbewussten Persönlichkeit zusammen zu schliessen. Für Seydel ist das Wirken nur im Innern der Wesen und Dinge, und alle Kausalität ist innerlich, geistig.

Auch für Kant hatte schon das durch Mittel mechanischer Erklärung unlösbare Problem des Lebens die Aufnahme des Zweckbegriffs notwendig gemacht, aber den

teleologischen Grundsatz will er nur versuchsweise auf die Betrachtung der Natur ausdehnen, da man nicht wissen könne, ob diesem Zweckbegriff als „einer formalen Regel der Vernunft“ etwas in der Natur (also Gott!) entspreche. Kant lässt also nur einen regulativen Gebrauch des teleologischen Satzes zu, der keine Erweiterung über die Grenzen der empirischen Anwendung erfahren dürfe und hat damit den Dualismus von mechanischer Kausalität und Teleologie angebahnt, den nach ihm so viele Denker aufgenommen haben. Aus diesem Dualismus strebt Seydel heraus: Kausalität ist der allgemeine Gattungsbegriff; mechanische Kausalität und teleologische Kausalität sind Artbegriffe. Die Ursach- und die Zweckbetrachtung stehen der Erfahrung gleich gegenüber; einen Gegensatz zwischen empirisch-kausal und ideal-teleologisch gibt es nicht. Dasselbe wissenschaftliche Recht des Kausalansatzes besteht hier wie dort. Im Gegensatz zur kritischen Richtung erhebt Seydel also das teleologische Prinzip zum konstitutiven Faktor der Welterklärung: der Zweckbegriff darf über die Grenzen empirischer Anwendung hinaus in der logisch-philosophischen Spekulation verwertet werden. Diese bedeutsame Erweiterung kann offenbar nur dann statuiert werden, wenn zuvor, wie es bei Seydel geschehen, die Frage nach dem objektiven Wert des menschlichen Denkens bejaht wurde.

III. Weisses ethischer Theismus als idealer Inhalt der Seydelschen Weltanschauung.

Entscheidend hat Chr. H. Weisse den idealen Inhalt der Weltanschauung seines Schülers beeinflusst. Bekennen schon Lotze [1]) und Fechner [2]), die nie im speziellen Sinne Schüler Weisses gewesen sind, in ihren späteren Schriften dankbar den Einfluss, den der kernbildende religiös-ethische Gedankenkreis des jüngeren Weisse auf ihre ideale Lebensauffassung ausgeübt hat, — wie viel mehr wurde und fühlte sich der abhängig, der wie Seydel lange Jahre hindurch den vertrautesten Umgang des gereiften Gelehrten und älteren Freundes geniessen durfte! Um aber in dem Verhältnis Weisses zu Seydel die Abhängigkeit des Schülers und seine originale Fortbildung der Gedankenreihen des Lehrers in rechter Weise konstatieren zu können, ist es angebracht, in diesem Zusammenhang das System Weisses in kurzen Zügen zu entwerfen. Man darf es bezeichnen

[1]) Lotze, „Streitschriften“, S. 6.
[2]) Fechner, Zendavesta, II. Teil 1851, S. 43.

als ethischen, im Anschluss an das christliche Dogma spekulierenden Theismus. Zu seiner näheren Entfaltung sei auch der Nekrolog [1]) herangezogen, den Seydel 1866 dem verehrten Meister gehalten hat. Obzwar in populärer Form gehalten, gibt die warmherzige Darstellung ein anschauliches Bild der Weisseschen Auffassungen. Grundlegend für Weisse ist der Glaube an die geistige Persönlichkeit Gottes als an die vollendete Verwirklichung der Ideale, welche unser Gefühl, unsere Phantasie, unsere Liebe als Ideale des vollendet Schönen und Guten uns offenbart. Dem abstrakten Idealismus der ersten Dezennien seines Jahrhunderts gegenüber findet Weisse die wahrhafte Substanz aller höchsten göttlichen Güter in dem sittlichen Willensinhalt, in dem schöpferischen Willen der Liebe, der sich nicht unpersönliche Ideale, sondern lebendiges persönliches Dasein und Wohl zu seinem Endziel setzt und nur in Verbindung mit diesem die unpersönlichen Güter der Wahrheit und Schönheit in sein Streben aufnimmt. Alles Wirkliche geht aus freien, spontanen Akten hervor, die ebenso gut hätten ausbleiben können, deren Eingetretensein wir nur aus Erfahrung kennen. Wie die Schöpfung ein freier Akt Gottes ist, so sind auch die Geschöpfe frei, so dass sie sich vermöge ihrer innerhalb der Gesetze der Natur und Vernunft spielenden Freiheit auch wider Gott wenden konnten. Um des Guten willen musste Gott die Möglichkeit des Bösen in Kauf nehmen. In stetem Kampfe vollzieht der schaffende Gotteswille die Schöpfung; das zukünftige Leben aber bringt Scheidung des Guten und Bösen, und zwar Vernichtung des letzteren, unendliche Steigerung des anderen. Gott wirkt auf die von ihm geschaffene Welt, gebunden an ihre und an die Gesetze der Vernunft, allein durch geistig-sittliche Gewalt. Wir sind seine Kinder und leben in seinem Heile in alle Ewigkeit, wenn wir ihm dies nachtun und aus unserer Selbstsucht die Wiedergeburt erfahren haben in vertiefter Erkenntnis oder ernstem religiösen Glauben. Das vor Gott Rechtfertigende ist das fromme sittliche Gemüt, nicht die Uebereinstimmung mit diesem oder jenem Glaubensbekenntnis oder die Anerkennung einer fremden Heilstat. Das Heilsleben in seiner unverkümmerten Herrlichkeit hat Jesus von Nazareth uns dargestellt in seiner Lehre, seinem Leben und Tod: seine Gestalt in uns aufnehmen, seinen Lebens- und Geistesgehalt zu dem unseren machen, unsere Selbstsucht mit ihm kreuzigen, damit der Gottmensch in uns auferstehe in der köstlichen Freiheit und Fröhlichkeit der hellgeborenen Jovis-

[1]) Rel. u. Wiss., S. 84—110.

kinder, das ist nun für uns Eins mit dem Suchen und Finden des Heils. Bestimmt und rein übernimmt Weisse so den ethischen Gehalt des Christentums und seine religiösen Grundbegriffe, aber er bindet sich nicht an die kirchlich-dogmatischen Fixierungen, sondern zieht die Ergebnisse moderner Erfahrungswissenschaft, besonnener Naturforschung und redlicher Geschichtskritik in seine Anschauungen hinein; bei einem Punkt sei dies besonders hervorgehoben: statt eines magischen Christus will er den historischen Jesus gewinnen.

Die bedeutsame Abhängigkeit Seydels von dieser ethisch-theistischen Denkweise Weisses liegt auf der Hand. Klar und fest hat er den gesamten idealen, religiös-ethischen Inhalt der Weltanschauung des Meisters zu dem seinen gemacht; nur in einzelnen formalen Richtlinien fühlte er sich teils zu Modifikationen, teils zu entscheidenden Aenderungen genötigt. Gilt es in hauptsächlicher Zusammenfassung Abhängigkeit und Abweichungen herauszustellen, so hat er an Weisse sich angeschlossen in der theistischen Weltauffassung, in dem praktisch-ethischen Zuge seines Systems, in der philosophischen Verarbeitung des Christentums und in der ausgedehnten Verwertung der Erfahrungswissenschaften. Ueber Weisse ist Seydel aber hinausgegangen in der logischen Begründung und Entfaltung des Gottesbegriffs, sonderlich darin, dass er das metaphysische Wesen und Wirken Gottes auf ethischer Notwendigkeit, nicht also auf Spontaneität ruhen lässt. Was dann die Behandlung des religiösen Problems im allgemeinen anlangt, so erscheint — was hier schon bemerkt werden darf — bei Seydel das religiöse Gebiet in dem systematischen Zusammenhang unter Hegelschem Einfluss eher rational aufgelöst, als in seiner Tiefe erschlossen; tiefes religiöses Verständnis aber muss man bei Weisse trotz all seines rationalen Kritizismus konstatieren. Der Grund dazu liegt — abgesehen von der andersartigen Individualität — vielleicht auch darin, dass Seydel in ungleich stärkerem Masse von gesetzmässig evolutionistischen Ideen beherrscht ist. Diese offenbaren sich in seiner Theodicee, wenn er die Kosmogonie als Zerlegung des Urseins in sich bekämpfende Potenzen der unendlichen Atomisierung und Zentralisierung auffasst; in der Anthropologie treten sie hervor, wenn die Entscheidung für den Determinismus fällt, und sie leiten auch zu dem religiösen Grundsatz „Jedem Wesen wird das Heil zuteil, dessen es fähig ist“. Schliesst dieser letzte Satz auch Chr. H. Weisses Lehre von der bedingten Unsterblichkeit ein, so leuchtet gerade an diesem Punkte typisch die Verschiedenheit beider Denker hervor: Bei Weisse ist es vertiefte philosophische

Einsicht oder ernster religiöser Glaube, bei Seydel aber lediglich der Ewigkeitsgedanke und das Selbstbewusstsein, welche die „Wiedergeburt“ begründen und Unsterblichkeit bedingen.

B.

Seydels ausgeführtes System in seiner wissenschaftlichen und praktisch-religiösen Bedeutung.

Erst in den späteren Lebensjahren unseres Philosophen reift die Frucht seines Denkens, dass die aufgewiesenen Grundlagen sich unter dem bestimmenden Einfluss Hegels und des späteren Schelling zu einem eigenen religionsphilosophischen System zusammenschliessen und so den krönenden Abschluss seiner Lebensarbeit wie — im Sinne Chr. H. Weisses — aller philosophischen Spekulation bilden.

I. Theoretisch-philosophische Kritik.

Im Jahre 1878 stellte Seydel als eigentliches Problem der Erkenntnistheorie in dem Vortrag: „Ueber die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich“ [1]) die Frage hin: „Vermögen wir die vom Denken zerrissene Einheit des Seienden für das Erkennen wiederherzustellen und ihre Herstellbarkeit einzusehen?“ Aehnlich wie Schleiermacher glaubt er diese Frage dahin beantworten zu müssen, „dass unser Erkennen auf die Fähigkeit beschränkt ist, jene mystische Einheit der Gegensätze in eben diese Gegensätze auseinander zu reissen, und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sie in derselben verknüpft sind.“ „Höchstens gelingt uns noch die logische Erkenntnis ihrer Verknüpfbarkeit.“ Den Erweis der Verknüpfbarkeit, seine eigene logische Erkenntnis hiervon, bietet uns sein systematisches Werk, dessen philosophische Anschauung als ein in logischer Dialektik entwickelter, religiös-spekulativer Panentheismus von ethisch-praktischer Tendenz bezeichnet werden könnte.

Nennt man Theismus im allgemeinen diejenige Weltauffassung, die in einem persönlichen Gott Transcendenz und Immanenz vereint, so ist der Panentheismus, die „All-in-Gott-lehre“, diejenige zuerst von K. Chr. Fr. Krause vertretene Richtung des Theismus, die der Immanenz das Uebergewicht lässt und unter allen theistischen Anschauungen

[1]) „Rel. u. Wiss.“, S. 318.

dem Pantheismus am nächsten steht. Das Krausesche Wort „Panentheismus“ hat Seydel zwar nicht für sein philosophisches System in Anspruch genommen; ein durchgebildetes philosophisches System hat er überhaupt nicht besessen. Aber die mit seiner religiösen Weltanschauung verquickten philosophischen Aufstellungen, wie sie sich zerstreut in seiner „religiösen Glaubenslehre“ finden, lassen sich kurz und passend als panentheistisch kennzeichnen.[1])

Versuchen wir nun, diesen Panentheismus aus seinem religiösen Zusammenhang zu lösen und zusammenfassend zu entwerfen.

Das Sein ist durch seinen logischen Urgrund notwendig, ein ewiges Sein und umschliesst Möglichkeit (Potenz), Notwendigkeit und Wirklichkeit. Damit ist gegeben das ewige Sein Gottes, d. h. des logischen Urgrundes, der allgemeinen Seinsmöglichkeit, und das ewige Sein der Welt, d. h. der Verwirklichung aller besonderen möglichen Seinsarten. Als logischer Urgrund, als Vernunftabsolutes wird Gott intuitiv, nach Schellings von Seydel aufgenommenem Ausdruck „durch intellektuelle Anschauung“ erkannt. Kraft des Seinsbegriffs eignet ihm Wirklichkeit. Als Urmöglichkeit alles Seienden ist er Urkraft, d. h. das metaphysische Absolute. Die in ihm liegende Seinsmöglichkeit, deren seit Plato und Aristoteles bis zu den Tagen der Identitätsphilosophie hin übliche dualistische Auffassung dialektisch nicht gelöst wurde, führt Seydel in Anlehnung an Weisse monistisch hinaus. Die absolute Kausalität ist ethisch-teleologisch bestimmt. Gott ist in seiner notwendigen Wirklichkeit das ethische Absolute. Die Allverwirklichung vollzieht sich mit metaphysischer Notwendigkeit, zunächst — produktiv — in einem Prozess unendlicher Monadisierung oder Atomisierung zur Realität der Materie, der Welt der Bewegungen, sodann aber auch — rezeptiv — in der Entfaltung des Innenlebens, indem einzelne Potenzen ihrer Aktualität und der Wechselwirkung bewusst werden, und aus solchem Innenleben resultiert in aufsteigender Entwickelung das Geistesleben, das Atomgruppen um sich sammelt und sich dienstbar macht. Beide Strömungen der Allverwirklichung, die zentralisierende und die atomisierende, verhalten sich zu einander wie Ziel, Subjekt, Aneignendes zu Mittel, Objekt, Anzueignendes. In dieser Darlegung ist die neuschellingsche Lehre von der ersten, blind ins Dasein stürzenden Potenz erkennbar; aber während Schelling nun dieser ersten Potenz die zweite,

[1]) Rel.-Phil. S. 273 heisst es: Hieraus erkennen wir aber, dass Immanenz überhaupt ein verkehrter Ausdruck ist für Gott; eher ist Alles in ihm immanent, als Er in Allem.

geistig-ideale, gegenwirkend folgen lässt, lehnt Seydel diese Aufeinanderfolge ab und behauptet ihr ewiges Zugleich- und Ineinandersein, dass also unter den aktiv gewordenen Potenzen sich von vorneherein auch solche rezeptiver und sammelnder Art befinden. Ewig dauert nun der Prozess unendlicher Vereinzelung und unendlicher Zentralisierung; die ganze Skala des Seinsmöglichen ist stetig vertreten in dem Universum, und das Ringen all dieser Existenzen gleicht dem Bilde eines steten Kampfes ums Dasein. Siegreich geht aber aus diesem Kampfe das Geistesleben hervor, das auf Verwirklichung der tätigen Liebesgemeinschaft hindrängt. Damit haben wir wiederum einen Anklang an Schellingsche Ideen: Schellings 3. Potenz, das in Wahrheit Seinsollende, die Liebe, hebt die Trennung und den Kampf der beiden andern Potenzen auf. An diesem Siege des Geisteslebens vermag nach Seydel auch der irdische Tod nichts zu ändern, der doch eigentlich die Ueberlegenheit der Natur über den Geist, d. h. der an sich schwächeren, aber durch die Menge stärkeren stofflichen Existenzen, über das sammelnde Kraftzentrum bedeutet; vielmehr soll und kann der Geist über die Stoffarbeit hinaus zu eigenem, unsterblichem, sittlichen Innenleben sich befreien und weiterer, höherer Vollendung entgegengehen.

Das Gottes- und Weltbild, das so vor uns entrollt wird, entbehrt nicht eines grossartigen spekulativen Zuges. Ohne weiteres tritt der idealistische Gehalt der Lehre, die höhere Wertung des Geisteslebens, klar vor Augen. Und ist der Gottesbegriff auch ein abstrahierter und dialektisch gesteigerter Weltbegriff, so kann man dem Verfasser doch nicht den Vorwurf des Pantheismus machen. Es wird nicht gesagt, dass Gott die immanente Einheit aller weltlichen Existenzen oder das immanente Wesen der Welt sei. Gott und Welt gelten vielmehr dieser als Panentheismus gekennzeichneten Anschauung als in ihrer Existenzform unterschiedene Selbständigkeiten. Indem Gott seiner Existenzform nach ein vom weltlichen Sein unterschiedenes und zugleich sich selbst unterscheidendes (als Persönlichkeit und durch Selbstbewusstsein — welch beides Seydel freilich nicht in seine Gotteslehre aufnimmt, [1]) wohl aber als Postulat der Heilsvollendung hinstellt —) und also transzendentes Sein ist, so wird auch sein Wesen, das doch nur in seiner Existenzform wirklich sein kann, den Charakter der Transzendenz an sich tragen müssen. Ist so die existentielle Unterschiedenheit festgehalten, so wird doch die essentielle Gleichheit behauptet

[1]) Die Personifikation Gottes ist nach Rel.-Phil. S. 276 lediglich ein Gefühlswert, nicht ein Erkenntniswert.

für Gott und Welt: die Wesensidentität ist das einende Band, das Gott und Welt als selbständige Wirklichkeiten zusammenschliesst. Von dieser Immanenz des göttlichen Wesens ist oft und ausführlich die Rede, und Dorner hat richtig bemerkt, dass bei Seydel, so sehr er auch Transzendenz und Immanenz auszugleichen sucht, doch ein stärkerer Zug zur Immanenz erkennbar ist. Gott, die allgemeine Seinsmöglichkeit, ist nicht nur dem denkenden Menschengeist — durch den Seinsbegriff —, sondern allem Seienden immanent. Diese Immanenz hat man sich so vorzustellen, dass „das Universum aus einem ersten, ewigen Willen, einem Urwillen zu begreifen ist, dessen Zieltendenzen sich auf unserer Erde freilich nur in langsam aufsteigender Entwickelung verwirklichen.“ [1]) Man vergleiche dazu auch die Stelle: Die „universelle Zwecktätigkeit des Urwesens lässt es uns erkennen als den Urwillen, der zugleich den Stoff in sich trägt, aus welchem die Welt ist, und zugleich das Ziel denkt und will, zu welchem hin die Welt sich entwickeln soll, darum aber zugleich auch in dieser Weltentwickelung das eigentlich Wirkende selbst ist.“ Von solchen Stellen aus wird dann auch der gegen Liebmann polemisch gerichtete Satz zu verstehen sein: „alle Kausalität ist innerlich, geistig.“ [2]) Zu solchem Willensmonismus lagen für Seydel wiederum die Anknüpfungspunkte bei Schelling. [3]) Dabei ist er aber von der pantheistischen Auffassung einer Allbeseelung weit entfernt: „innere Beziehungen, Beziehungen zu sich selbst in jenen psychischen Formen, die man Empfindung, Gefühl und Wissen nennt,“ muss das Dasein nicht überall aufweisen. [4])

So ist Gott also nicht die Welt, er entwickelt sich nicht mit ihr, steht aber auch nicht ausser ihr, sondern hat sie in sich. Damit dürfte die Bezeichnung des Seydelschen Systems als Panentheismus gerechtfertigt sein.

In logischer Dialektik ist dieser Panentheismus entwickelt, und dies Verfahren mutet den an Induktion und Kritik gewohnten modernen Leser zunächst fremdartig an. Einzig steht Seidels Arbeit mit ihren logischen Operationen unter den zeitgenössischen systematischen Werken da, ein Nachzügler der grossen spekulativen Periode des beginnenden 19. Jahrhunderts, oder, wie Everett es im Bilde so

---

[1]) Rel. u. Wiss. 264 u. 82.

[2]) Rel.-Phil. 109 in der Anmerkung.

[3]) Die Frage, ob Schopenhauers Willensmonismus die theoretische Philosophie Seydels beeinflusst hat, muss offen bleiben. Seydel äussert sich an keiner Stelle hierüber.

[4]) Rel.-Phil. 301.

schön bezeichnet „a belated wanderer from an earlier time“. [1]) Der Satz, der die Zuverlässigkeit der logischen Entwickelung deckt, ist uns aus den „Grundlagen“ bekannt: wir können in unserm Denken Inhalte haben und betrachten, die wir nur auf ihre Bedeutung, nicht auf ihre subjektive Existenz ansehen. Das geschieht durch das Gesetz des Widerspruchs oder der Identität, dem in dem Seydelschen Werke dieselbe entscheidende Rolle zufällt wie im System Kants dem kategorischen Imperativ. Nur durch analytisches, auf Grund des Möglichkeitsgesetzes erfolgendes Urteilen wird nach Seydel die inhaltliche Notwendigkeit eines Urteils, d. h. Wahrheit erfasst. [2]) Im logischen Denken ist ihm in der Tat ein neues Auge vorhanden, durch welches die Brille des kategoriellen Denkens und das Fernrohr der menschlichen Organisation auf ihre Objektivität hin untersucht werden können und müssen. [3]) Man kann gegen das logisch-deduktive Verfahren, auf das sein System fundiert ist, den Einwand des Zirkelschlusses erheben: das absolute Sein stützt er auf den absoluten Seinsbegriff in uns. Wir verweisen indessen zur näheren Orientierung über die Seydelschen Gedankenreihen auf den Vortrag „Ueber die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge-an-sich“ (Rel. u. Wiss. S. 265 ff.) und lassen in dem Rahmen der vorliegenden Arbeit die Frage nach dem Wert und der Richtigkeit seiner logischen Aufstellungen, sonderlich in seiner Kontroverse gegen Lipsius, dahingestellt. Das Verdienst muss man ihm jedenfalls zuerkennen, dass er in seinen logischen Sätzen die menschliche Denkarbeit zu erneuter Selbstprüfung aufgerufen und neue erkenntnis-theoretische Wege versucht hat.

II. Kritik in praktisch-religiöser Hinsicht.

In religiös-spekulativer Fassung hat uns Seydel sein System dargeboten, und damit gelangen wir zu der Frage, welche Bedeutung denn seinem Werke in religiös-ethischer Hinsicht beizulegen ist.

Von vorneherein müssen wir es da aussprechen, dass die von Seydel dargebotene Auffassung und Behandlung des religiösen Problems grossen Bedenken unterliegt.

Die Elemente des geistigen Lebens, und zumal die der Religion, entspringen unverkürzt, rein und tief nur in dem möglichst intensiven unmittelbaren Erleben. Jede syste-

[1]) New World Bd. III. 1894, Sept.
[2]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1888, S. 1 ff u. 1889, S. 1 ff.
[3]) Rel.-Phil. S. 89.

matische Zusammenfassung und die damit verbundene Verallgemeinerung wirkt an sich schon einengend und verstümmelnd. Sonderlich aber, wenn man an die Beschreibung des religiösen Lebens noch mit einem fertigen philosophischen Ideal herantritt, wenn man — wie Seydel es unter Hegelschem Einfluss tut — den eigentlichen Lebensfaktor der Religion, den Glauben, dem Wissensmoment unterordnet, dann wird die volle Tiefe und die urwüchsige, seelenerhebende Kraft der Religion nicht klar genug herausgestellt, dann erscheint in solcher systematischen Darstellung das Religiöse rational aufgelöst. Gewiss fehlt es dem Seydelschen Buche nicht an inniger Wärme und tiefem Ernst. Die Herztöne lebendiger Religiösität kann man an unzähligen Stellen wahrnehmen. [1]) Aber man braucht nicht im besonderen Sinne „religiös" oder nach einem kantischen Wort [2]) ein „Favorit der Gnade" zu sein, um im Interesse der Religion selbst gegen die intellektualistische Auffassung der Religion und die dadurch gegebene Um- resp. Abwertung des Glaubens- und Offenbarungsbegriffes Einspruch zu erheben. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist die andersartige Auffassung, die Eucken über das Verhältnis von Religion und Wissen hegt. [3]) Wir halten dafür, dass Religion und wissenschaftliches Denken als selbständige Betätigungen des menschlichen Lebens zu gelten haben. Sicherlich bedarf die Religion der wissenschaftlichen Arbeit, um Klarheit und Ueberzeugung zu erlangen. Wiederum bedarf die Philosophie und die Wissenschaft, besser der Philosoph und der wissenschaftliche Denker der Religion, damit ihm auf den langsam ansteigenden Serpentinen des menschlichen Erkenntnisweges nicht der ideale Mut entschwindet. Glaube und Wissen einen sich praktisch in der Persönlichkeit; ihre theoretische Vereinigung wird immer problematisch bleiben.

Es erübrigt, die intellektualistische Auffassung des Glaubensbegriffes an einzelnen Beispielen zu erhärten. Seydel lehrt uns, [4]) „der natürliche Selbstling — in dem naiver Heilsglaube und Zweifel mit einander kämpfen — kann glauben (im Sinne einer fides specialis), wenn er durch unsere Betrachtungen überzeugt ist". Wir sehen, wie der Glaube also überwiegend zu dem Zweifel in Gegensatz ge-

[1]) Ueber den persönlichen Eindruck des Seydelschen Werkes schreibt Everett a. a. O.: „Rarely, indeed, from works in this field does one receive so strong an impression of the personality of the writer." „The author's heart was as deeply interested in the discussion as his intellect."

[2]) Kant, „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", ed. Kirchmann, Leipzig 1875, S. 241.

[3]) Eucken: „Der Wahrheitsgehalt der Religion." Leipzig 1901. Sonderlich S. 182 ff.

[4]) Rel.-Phil. S. 328.

stellt ist, den ihn die Einsicht des gottgewirkten Weltzusammenhangs überwinden lehrt. Charakteristisch ist sodann die Stelle, in der Seydel dem Ritschlschen System, aber eigentlich aller modernen Theologie, den Fehdehandschuh hinwirft, und die Beachtung verdient: „Zieht man dagegen jene (theoretischen) Postulate (auf Grund von Wertgefühlen), so gesteht man im Prinzip die Unberechtigung zu, Etwas als höchsten Wert festzuhalten, was doch durch die höchste Weltinstanz zum Unterliegen verurteilt ist, und erklärt sich stillschweigend bereit, den praktischen Glauben aufzugeben, wenn ein sicheres theoretisches Wissen dagegen stünde.“ [1]) Im Hintergrunde auch dieser Bemerkung steht der Gegensatz des Glaubens und Zweifels und die Ansicht, dass Erkenntnis und Wissen den Glauben fördern müsse. Religion und Glaube leben aber nicht nach einem Euckenschen Wort „von Gnaden der Wissenschaft“, sondern werden begründet und gefördert durch religiöse Erfahrungen; durch die Erfahrung nämlich, dass das ganze Leben als Eine Frage vor uns hintritt und Eine Antwort erheischt, die Erfahrung, die in unsern Lebensführungen zu uns spricht, die Erfahrung endlich und zuvörderst, die von religiösen Persönlichkeiten, insbesondere von Jesus von Nazareth, auf uns ausgeht. [2]) Der Intellektualismus der religiösen Anschauung Seydels wird auch aufgewiesen in seiner nach dem kirchlichen Schema angelegten Heilsordnung: alle diese von religiöser Erfahrung durchwehten Begriffe erscheinen bei ihm rational verflacht, was sonderlich den Stellen über justificatio und satisfactio gilt, Begriffe, denen Kant [3]) unseres Erachtens doch ein besseres Verständnis entgegenbringt als Seydel.

Halten wir also die von Seydel bewirkte Einordnung der Religion in das Streben nach Erkenntnis für nicht glücklich und die dadurch bedingten prinzipiellen Auffassungen von Glauben und Offenbarung anderweiter Orientierung bedürftig, so berührt uns weiterhin noch in einem andern Betracht seine religiöse Gesamtanschauung eigenartig. Wir meinen seinen Universalismus der idealen Religion, der reine Erkenntnisarbeit, reines Kunstschaffen und rein ethisches Handeln für religiös erklärt, sofern darin Leben in und aus Gott dargestellt und als solches gewollt und gefühlt wird.

[1]) Rel.-Phil. S. 187.

[2]) Nach der Anschauung Jesu, auf den Seydel sich sonst mit Vorliebe beruft, erfährt das religiöse Leben eines Menschen seine innere Beglaubigung und damit Wachstum und Förderung — auch der religiösen Erkenntnis — nicht durch irgendwelche theoretische, den Zweifel lösende Sätze, sondern durch seine praktische Betätigung. cf. Ev. Joh. VII 17.

[3]) Kant, a. a. O. S. 220.

Zunächst verstehen wir diesen Satz dahin, dass Religion in ihren extensiven peripherischen Richtungen je nach der Individualität sich richtet: überall, wo der Mensch in der Betätigung seiner Gaben und in seinem Verhalten das Bewusstsein eines gottgewollten Tuns hat, da ist Religion. Dagegen ist nichts einzuwenden, theoretisch wenigstens nicht; in der Praxis steigt die Frage auf, ob man in alle Verhältnisse denn bewusst Religion hineintragen kann, und ob nicht über all der extensiven Betätigung die Intensität, die konzentrische Kraft der Religion Schaden leidet![1] Der Seydelsche Satz gewinnt aber sein wahres Verständnis und seine volle Bedeutung von seinem philosophischen System aus. Er fordert ja auch die peripherischen Ausstrahlungen der Religion in den drei psychischen Formen. Seinem evolutionistischen Panentheismus ist Religion eben die allseitige Auswirkung der gottgegebenen geistigen Potenzen.

Der oft vermerkte Intellektualismus tritt in der Entwickelung des speziellen Religionsbegriffs nicht so sehr hervor, und Seydels Ausführungen dürften für jede fernere deduktive Entfaltung des eigentlichen Religionsbegriffes einen wertvollen Beitrag bedeuten. Dorner konstatiert allerdings bei Seydel das Vorhandensein eines doppelten Religionsbegriffes;[2] der eine sei auf Unterordnung unter Gott, der andere auf Einheit mit Gott gerichtet, und er vermisst eine klare Vermittlung beider Begriffe. Wenn auch zugegeben werden muss, dass durch die vorsichtige logisch dialektische Entfaltung des Religionsbegriffs und durch die Abweisung aller Einseitigkeiten der übersichtliche Zusammenhang der Deduktion gelockert ist, so scheint doch die Einheit seines Begriffs in dem wurzelhaften Willensmoment gegeben zu sein: Religion ist ihm „das auf Gott gerichtete Sich-unterordnen-Wollen.“[3] Der Trieb zu Gott ist die göttliche Heilspotenz im Menschen und „an sich schon ein Gotthaben“. Da der Trieb aber auf das Höchste geht, so kann er nur mit dem Bewusstsein der Unterordnung verbunden sein.

Und was endlich die religiöse Wertung seines Gottesbegriffs betrifft, so hat Seydel Gott in Ansehung der realen Welt des Uebels von aller Verantwortlichkeit dafür und von allem Widerspruch in sich zu befreien gewusst. Gott ist ihm der wirkende Heilswille, und diese Erkenntnis bedeutet sicherlich für das religiöse Gemüt Trost und Befrie-

---

[1]) Das Verhalten eines religiösen Charakters wird in allen Lagen religiös-ethisch bestimmt sein, im allgemeinen aber m. E. mehr instinktiv oder in selbstverständlicher Gewohnheit, also unbewusst, als in bewusster Absichtlichkeit.

[2]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1895, S. 312 f.

[3]) Rel.-Phil. S. 212 u. 217.

digung. Aber gegen dieses freundliche Gottesbild steigt aus dem Abgrund der Ewigkeit ein dunkler Schatten auf, die sacra necessitas, die dem Gott der Schöpfung bei allem seinem ethischen Wollen ihre harten Gesetze vorschreibt, ihn zu Mitteln nötigt, die eine wenn auch „vorübergehende" Schmälerung der einzelnen Potenzen, soweit sie für das Uebel Empfindung und Bewusstsein haben, im Gefolge haben. In seinem Wirken ist der Gott der Liebe beherrscht von metaphysischer Notwendigkeit, und das eigentlich Absolute ist — ein evolutionistisches Gesetz! In der Form vielleicht glücklicher, als manche seiner Vorgänger, führt sachlich Seydel in seiner Dialektik das Problem des Uebels über die bisherigen unbefriedigenden Lösungen nicht hinaus.

Und düstere Schatten fallen nun durch diese dira necessitas auf das religiöse Weltbild; man möchte fast sagen, dass es von einem strengen, asketischen Zug beherrscht ist. Der Mensch hat keinen freien Willen, sondern ist in das Ganze der Evolution verstrickt. Unzählige leben, aber nur Einzelne bewähren das Gottwollen und sind damit zur Ewigkeit und zum Heil prädestiniert; die andern alle, die dem particulären Wollen nachgehen, sind nur dienende Mittel der Weltentwickelung, freilich nicht ohne Aussicht für spätere Vollendung. Und so bleibt ewig das Weltbild bestehen, ein gleichzeitiges Nebeneinander aller einzelnen Seinsmöglichkeiten und Hintereinander der Entwickelungsgrade. Die praktische Losung dieses religionsphilosophischen Systems lautet: achte auf die Heilspotenz in deinem Innern, auf die Stimme, die dich zu Gott ruft! Befreie den Geist zu eigenem, sittlichem, in der Liebe tätigen Innenleben, damit er durch den Tod höherer Vollendung und tieferer Gottesgemeinschaft entgegengehe!

Wo immer bisher die Lehre der Determination und Prädestination geschichtlich auftrat, bei Luther, bei Calvin, da legt sie Zeugnis ab für den tiefen religiösen Sinn der Persönlichkeiten. Nicht anders ist sie auch hier bei Seydel zu werten. Und wie man in dieser Hinsicht seinen Glauben wahrhaft religiös nennen kann, weil er sich von Gott getragen weiss, so kann man ihn auch sittlich nennen, da er laut der Entwickelung des speziellen Religionsbegriffes die freie, willige Ueberzeugung ist und von dem Gefühl der Verantwortung geleitet wird. In ähnlicher Weise hat ja auch Luther seinen Determinismus korrigiert.[1]) Was dann endlich die religiösen Begriffe der Sünde und Gnade betrifft, so treten diese spezifisch christlichen Begriffe in dem

[1]) Luther in „de servo arbitrio": Der Mensch handelt wohl necessario, aber nicht coacte, sondern sponte et libenti voluntate. Vergl. auch Erl. Ausg. 55, S. 161 u. 165.

evolutionistischen System Seydels natürlich nur in bedeutender Abschwächung auf und werden kaum nebenher erwähnt. Die Gnade erfährt man im Sinne Seydels in der Ueberzeugung, dass „Gott das Heil will, weil er seine Geschöpfe liebt“; damit ist die Vergebung der alten Sünden wie auch die Vergebung der nach der Wiedergeburt gegen das innerste Wollen noch begangenen Sünden gesichert. Sünde nennt er nicht die naive selbstische Verkehrtheit eines unreifen oder eingeengten Standpunktes, wohl aber wird als Sünde alles, was bewusst, gegen das Gewissen, in niederer Selbstsucht gewollt und gethan ist, aus dem Bereich der Religion ausgewiesen. Sündenerkenntnis ist die Erkenntnis, dass das selbstische oder partikuläre Wollen des Unendlichen einen Widerspruch in sich birgt, sofern sie die innere Erfahrung des Unheils bereitet und das nicht gesunde Dasein der unendlichen Heilspotenz im Individuum aufweist. Ueberall da, wo Sünde und Gnade im spezifischen Sinne als Grundbegriffe religiöser Erfahrung aufgestellt sind, ist natürlich der intellektualistischen Anschauung Seydels das Urteil gesprochen.

Schliesslich erscheint mir noch höchst beachtenswert, wie der Philosoph Seydel über das Verhältnis der Ethik zur Religion denkt. Ausdrücklich gründet er die Ethik auf Religion und lehnt es damit ab, die Ethik auf Prinzipien des Sozialismus oder Individualismus zu basieren und sie als Lehre der Humanität unter Ausschluss des Gottesglaubens auszugestalten. In diesem letzteren Sinne sind mehrfach moderne Denker tätig gewesen, z. B. Nietzsche, Carneri [1]) und Haeckel in dem ethischen Abschnitt seiner „Welträtsel“. Jeden Dualismus der menschlichen Natur leugnend, weisen sie wie Spinoza alles Imperatorische aus dem Bereich der Ethik hinaus und erneuern den Gedanken Platos von der philosophischen Tugend und die sokratische Meinung, dass aus der rechten Einsicht von selbst das rechte Tun erfolge. Solche Aufstellungen, der pochenden Brust des Lebens zwar entnommen, schweben auf der Flut der Dinge und werden niemals das ethische Soll in seiner Unbedingtheit und mit der nötigen Schärfe an das Individuum heranbringen. Im Gegensatz zu dieser lediglich subjektiven und nur relative Werte herausstellenden Ethik kennt Seydel auf Grund seines Gottesglaubens den absoluten ethischen Wert der tätigen Liebesgemeinschaft. Es ist lebhaft zu bedauern, dass durch den frühen Tod Seydels gerade der Abschnitt über die religiöse Ethik nur als Torso uns überkommen ist. Der weitere Verfolg der von ihm angeregten Gedanken-

[1]) B. Carneri, „Der moderne Mensch“, 4. Aufl. Bonn 1895.

gänge, speziell die Frage nach der Begründung einer normativen Ethik dürfte m. E. viele unserer denkenden, ethisch gerichteten Gebildeten zu einem positiven Idealglauben anleiten, das innige Verhältnis zwischen Religion und Ethik aufdecken und der Sache der Religion neue Freunde gewinnen!

Wir sind am Ende unserer Arbeit. Werfen wir einen zusammenfassenden Blick zurück, so bietet uns Seydel in seinem Werk einen schätzenswerten Beitrag zur Verständigung zwischen Idealismus und naturwissenschaftlichem Materialismus und, in religiöser Hinsicht, den ehrlichen Versuch, das religiöse Bedürfnis mit dem modernen Denken zu versöhnen. Kann man auch nicht in allen Stücken mit ihm gehen, so befriedigt und erhebt er doch durch seinen Idealglauben, durch seine ethische und religiöse Persönlichkeit. Man kann es begreifen, was Schmiedel in seinem Vorwort dankbar ihm nachruft, „dass er vielen ein unvergesslicher Führer gewesen ist“. Das Erbe, das ihm von der idealistischen Identitätsphilosophie, sonderlich vom späteren Schelling und von Ch. H. Weisse zufiel, hat er gesichtet, neu gesichert und unter Aufnahme des teleologischen Prinzips sowie unter Verwertung der naturwissenschaftlich-evolutionistischen Axiome vorsichtig entfaltet. Die Fülle eines ethischen Glaubens, die Tiefe des religiösen Bedürfnisses hat er hineingenommen in die stillen Räume seiner philosophischen Arbeit, und das Sichere, das er deduzieren konnte, zugleich mit dem, was unser Herz uns festzuhalten nötigt, in Einem Ganzen umfassender Gottes- und Weltanschauung dargeboten. Der Dank für seine Arbeit soll ihm nicht vergessen sein! Nicht so original wie die grossen konstruktiven Denker des beginnenden 19. Jahrhunderts, steht er innerhalb der Theistenschule würdig neben seinem Lehrer Weisse und ruft unserer dem Realen so sehr zugewandten Zeit für das Gebiet der Philosophie wie der Religion das Wort zu:

„Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!“

Lebenslauf.

Hugo Franz Karl Lischewski, Preusse, evangelischer Konfession, wurde am 24. September 1874 als Sohn des im Jahre 1886 verstorbenen Eisenbahnsekretärs Hugo Lischewski und seiner Frau Bertha geb. Seel zu Saarbrücken geboren. Meine Schulbildung empfing ich in den Jahren 1880—1893 in der Elementarschule und im Gymnasium meiner Heimatstadt und bezog von 1893 bis 1897 die Universitäten Greifswald, Berlin, Bonn und Erlangen zum Studium der Theologie und Philosophie. Die erste theologische Prüfung bestand ich Herbst 1896, die zweite Ostern 1898 in Koblenz und war von Ostern 1898 bis Ostern 1899 dem Königl. Predigerseminar zu Soest i. W. überwiesen. Seit dieser Zeit bin ich in den evangelischen Gemeinden Andernach, Kettwig, Krefeld und Barmen als Hilfsgeistlicher tätig gewesen und nunmehr der Synode Aachen als Synodalvikar zugeteilt. Meine Ordination erfolgte am 29. April 1900 zu St. Goar.

Auch an dieser Stelle erinnere ich mich dankbar aller meiner akademischen Dozenten. Besonderen herzlichen Dank sage ich aber wie für seine reichen Anregungen überhaupt so sonderlich für die freundliche Ueberlassung dieser Arbeit meinem hochverehrten Lehrer, dem Herrn Professor Dr. Falkenberg zu Erlangen.